


# استدراكات الإمام السنوسي [ت ٨٩٥هـ]

# على الإمام الرازي [ت ٦٠٦هـ]

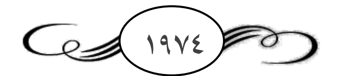
## عرض ونقد

للباحث

**محمود محمد عويس أحمد**

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م



## استدراكات الإمام السنوسي [ ت ٨٩٥هـ] على الإمام الرازي [ ت٦٠٦هـ] عرض ونقد.

**محمود محمد عويس أحمد** .
قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر الشريف، بمصر.
البريد الإلكتروني: Mahmoudewies37@gmail.com7

**الملخص**:

إن علم الكلام من أشرف العلوم التي نشأت في إطار المجتمع الإسلامي؛ لأنه هو العلم الذي يضطلع بالاستدلال على مسائل العقيدة، والرد على تشكيكات المخالفين فيها، ولذلك رأينا علماء العقيدة على مر العصور يتصدون لكل خارج عن منهج أهل السنة والجماعة، بل إن الفكر الكلامي للمذهب الأشعري يحوي بين مراحله تطورات فكرية، وتحولات منهجية تدل على خصوبة هذا المذهب، وتحرره ونبذه للتقليد والجمود، وكان من أبرز هؤلاء الأئمة الأعلام في المذهب الأشعري الذين نبذوا التقليد، وتحرروا من الجمود الإمام الرازي في القرنين السادس والسابع الهجريين، وكذلك الإمام السنوسي في القرن التاسع الهجري، واللذان قد أسهما بتراث ضخم في توضيح العقيدة الإسلامية. وكان من أهم دوافع اختياري لهذا البحث هو: إشارة شيخنا القوصي في كتابه الهوامش إلى المؤاخذات التي أخذت على الفخر كما أوردها السنوسي في مواضع متفرقة من شرح الكبرى، ولا شك أن ذلك دفعني إلى محاولة البحث في هذا الموضوع؛ مساهمة في خدمة هذا المذهب الجليل.

وقد جاء البحث في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. أما المقدّمة: فضمّنتُها دوافع اختياري لهذا البحث، والمنهج المتبع فيه. وأما المباحث الثلاثة: فأولها: في إيمان المقلد. وثانيها: في صفات المعاني بين الإمكان للوجوب. وثالثها: في بقاء الأعراض أو عدم بقائها. وأما الخاتمة: فجعلتها للنتائج التي انتهى إليها البحث.

* **منهج البحث**: **استخدمتُ في هذا البحث**:

١- المنهج الاستقرائي: في جمع وتتبع آراء الإمامين الرازي والسنوسي من مظانّها المختلفة.

٢- المنهج الوصفي التحليلي: في جانب العرض والتحليل لآراء الإمامين.

٣- المنهج النقدي المقارن: وهو المنهج الذي عوّلت عليه في جانب الموازنة والتعليق.

**أهم النتائج**:

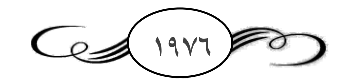
١- أن التقليد يصح الاكتفاء به في العقيدة عند الإمام الرازي، وأنه كاف في الحكم على صاحبه بالإيمان، وبينما يرى الإمام السنوسي أن التقليد غير كاف في مسائل الاعتقاد.

٢- أن صفات المعاني ممكنة لذاتها عند الرازي وأن الذات من الممكن أن تكون فاعلة وقابلة، بينما يرى السنوسي أن صفات العاني واجبة بذاتها، ويستحيل أن تكون الذات فاعلة وقابلة.

٣- جواز بقاء الأعراض زمانين عند الإمام الرازي، بينما يرى الإمام السنوسي استحالة بقاء الأعراض زمانين.

**الكلمات المفتاحية:** الرازي، السنوسي، إيمان المقلد، صفات المعاني، بقاء الأعراض .





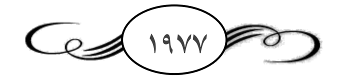
## Reflections of Imam Al-Senussi [d. 895 AH] on Imam Al-Razi [d. 606 AH] presentation and criticism.

**Mahmoud Mohamed Owais Ahmed.**
Department of Creed and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion, Cairo, Al-Azhar University, Egypt.
**Email:** Mahmoudewies37@gmail.com7

**Abstract :**

The science of speech is one of the most honorable sciences that arose within the framework of the Islamic community, because it is the science that undertakes inference on issues of faith, and respond to the doubts of those who disagree with it, and therefore we have seen scholars of faith throughout the ages confront every outside the approach of Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, but the theological thought of the Ash'ari doctrine contains between its stages intellectual developments, and systematic transformations that indicate the fertility of this doctrine, and its liberation and rejection of tradition and stagnation, and one of the most prominent of these imams was the flags in the Ash'ari doctrine who rejected tradition, They were liberated from the stalemate of Imam al-Razi in the sixth and seventh centuries AH, as well as Imam al-Senussi in the ninth century AH, who had contributed a huge heritage to the clarification of the Islamic faith. One of the most important motives for choosing this research was: the reference of our Sheikh Al-Qusi in his book Al-Hamamish to the Al-Mu'akhat that took pride as mentioned by Al-Senussi in different places in Sharh Al-Kubra, and there is no doubt that this prompted me to try to research this topic, as a contribution to the service of this great doctrine.

The research came in: an introduction, three sections, and a conclusion. As for the introduction: it included the motives for choosing this research, and the method followed in it. As for the



three detectives: the first: in the faith of the imitator. Second: in the qualities of meanings between the possible and obligatory. And third: in the survival of symptoms or non-persistence. As for the conclusion: I made it for the results of the research.

• Research Methodology: Used in this research:

1- The inductive approach: in collecting and tracking the opinions of the Imams Al-Razi and Al-Senussi from their various aspects.

2- Descriptive and analytical approach: in the aspect of presentation and analysis of the views of the two imams.

3- Comparative Monetary Approach: It is the approach that I relied on in the aspect of budget and commentary.

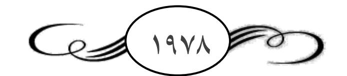
Key findings:

1- Tradition is valid in the belief of Imam al-Razi, and that it is sufficient to judge its owner by faith, while Imam Al-Senussi believes that tradition is insufficient in matters of belief.

2- That the attributes of meanings are possible for themselves according to Al-Razi and that the self can be active and midwife, while Al-Senussi believes that the attributes of Al-Ani are obligatory by themselves, and it is impossible for the self to be active and midwife.

3- It is permissible for symptoms to remain for two times according to Imam al-Razi, while Imam al-Senussi believes that it is impossible for symptoms to remain for two times.

**Keywords**: Razi, Senussi, Iman al-Muqallad, adjectives of meanings, survival of symptoms.



**بسم الله الرحمن الرحيم**

## المقدمة

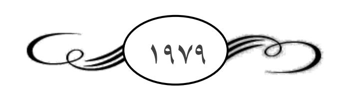
الحمد لله القديم بلا غاية، والباقي بلا نهاية، الذي علا في دنوه، ودنا في علوه، فلا يحويه زمان، ولا يحيط به مكان، ولا يؤوده حفظ ما خلق، ولم يخلقه على مثال سبق، بل أنشأه ابتداعا، فأحسن كل شيء خلقه، وتمم مشيئته، وأوضح حكمته، فدل على ألوهيته، فسبحانه لا معقب لحكمه، ولا دافع لقضائه، علا عن صفات كل مخلوق، وتنزه عن شبيه كل مصنوع، فلا تبلغه الأوهام، ولا تحيط به العقول ولا الأفهام، يُعصى فيحلم، ويُدعى فيسمع، ويقبل التوبة عن عباده، ويعفو عن السيئات، ويعلم ما تفعلون .

والصلاة والسلام على خير الخلق وأفضلهم، وخاتم الرسل وأكملهم، وأحسن البشر وأعظمهم، إمام المتقين، وسيد الأولين والآخرين، وصاحب الشفاعة يوم الدين، محمد(ﷺ) أرسله ربه حجة، وأقام به المحجة، وجعله نورًا وسراجًا مبيناً، اللهم صل وسلم أفضل صلاة وتسليم على أسعد الخلق بك، وأحبهم إليك، وأقربهم منك، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

**أما بعـــــد**:

فإن علم الكلام من أشرف العلوم التي نشأت في إطار المجتمع الإسلامي، وعاشت في كنفه، وترعرعت تحت ظلاله؛ لأنه هو العلم الذي يضطلع بالاستدلال على مسائل العقيدة، والرد على تشكيكات المخالفين فيها.

فقد شاء الله أن يجعل من علم الكلام سيفاً مسلطًا علي الزنادقة والملحدين، وأن يجعل من المتكلمين جنودًا يدافعون عن الإسلام في أهم جوانبه، ألا وهو جانب الفكر والاعتقاد، ولقد كان الكثيرون من المتكلمين جديرين بحمل هذه الأمانة.



ولأجل تحقيق هذه الغاية العظمى، رأينا علماء العقيدة على مر العصور، يحملون لواء الدين، ويتصدون لكل خارج عن منهج أهل السنة والجماعة، وكان يقوم بهذا العمل على اختلاف العصور طائفة من العلماء البارزين من ذوي البحث والنظر، ومن جهابذة العقل والفكر؛ بيانا للعقيدة الإسلامية، وتثبيتا لأركانها.

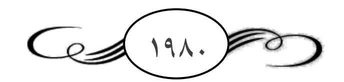
وكان من أبرز هؤلاء الأئمة الأعلام: الإمام أبو الحسن الأشعري(١)، وأبو منصور الماتريدي(٢)، والباقلاني(٣)، وابن

---

(١) الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم الأشعري، البصري، إمام أهل السنة. ولد بالبصرة عام ستين ومائتين ٢٦٠ هـ، وتوفي ببغداد عام أربع وعشرين وثلاثمائة ٣٢٤ هـ. نشأ على مذهب الاعتزال تلميذًا لأبي علي الجبائي، ولما برع في معرفة الاعتزال تبرأ منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة ويهتك عوارهم. ذُكر أن له خمسة وخمسين تصنيفا، منها: الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، الرد على ابن الراوندي، خلق الأعمال، اللمع. راجع: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت ابن مهدي،(١٣/٢٦٠)، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م. وسير أعلام النبلاء للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (١٥/ ٨٥)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، (٤/ ١٢٩)، تحقيق: عبد القار الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، بيروت لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

(٢) أبو منصور الماتريدي: هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، إمام أهل السنة ببلاد ما وراء النهر. ولد بماتريد إحدى محلات سمرقند (بأوزباكستان)، ونسبته إليها، وتوفي بها سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة (٣٣٣)هـ، كان من كبار العلماء، ويلقّب "بإمام الهدى والدين". من كتبه: التوحيد، تأويل القرآن، بيان أوهام المعتزلة، الرد على القرامطة، تفسير القرآن المسمى تأويلات أهل السنة. راجع: تبصرة الأدلةلأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول(١/ ٥٥٦)، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى سنة (٢٠١١)م. الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد ابن أبي الوفاء القرشي(٣/ ٣٦٠)، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

(٣) الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، الفقيه المالكي، المفسر، الأصولي، المتكلم. أخذ الكلام عن ابن مجاهد الطائي، وأبي الحسن الباهلي، كلاهما عن الأشعري. ولد بالبصرة عام ثمانية وثلاثين وثلاثمائة (٣٣٨)هـ، وسكن بغداد إلى أن مات بها سنة ثلاث وأربعمائة (٤٠٣)هـ كان سفيرًا لعضد الدولة إلى الروم، فجرت له مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها، وكانت له الغلبة. من كتبه: إعجاز القرآن، الإنصاف، الملل والنحل، تمهيد الدلائل. راجع:وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد،(٤/ ٢٦٩)، تحقيق الدكتور: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت لبنان، سنة ١٩٦٨م.سير أعلام النبلاء للذهبي(١٧/ ١٩٠).الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين- لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، (٦/ ١٧٦)، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢م.



فورك[١]،والجويني[٢]،والغزالي[٣]،والشهرستاني[٤]، وغيرهم من المتكلمين على مر العصور .

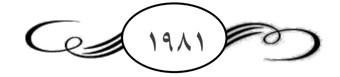
---

(١) ابن فورك: هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، الأصولي، المحدث، الفقيه الشافعي. شيخ المتكلمين، أخذ الكلام عن أبي الحسن الباهلي عن الأشعري. ارتحل إلى العراق، والرَّيّ، ونيسابور. كان مناظرًا شديد النقض على الكرّامية؛ حتى دُبّر له مؤامرة فقتل سنة ست وأربعمائة ٤٠٦ هـ. من مصنفاته: مشكل الحديث وغريبه، النظامي في أصول الدين، مجرد مقالات الأشعري. راجع: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن (١/ ١٣٦)، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م. سير أعلام النبلاء للذهبي (١٧/ ٢١٤).

(٢) إمام الحرمين: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الأصولي، المتكلم، الفقيه الشافعي. ولد في جوين بنيسابور (شمال إيران) عام تسعة عشر وأربعمائة ٤١٩ هـ، وتفقه على والده، وأخذ الكلام عن أبي القاسم الإسفراييني (ت ٤٥٢هـ) تلميذ الأستاذ أبي إسحاق (ت٤١٨هـ). رحل إلى بغداد، وجاور بمكة أربع سنين، وبالمدينة –وهذا منشأ لقبه-. وبعد تولّي "نِظَام المُلك" الوزارة عاد إلى نيسابور، فبنى له المدرسة النظامية. وكانت وفاته سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ٤٧٨ هـ. من كتبه: الشامل في أصول الدين، الإرشاد، غياث الأمم، العقيدة النظامية، البرهان في أصول الفقه. راجع:وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمانلأبي العباس ابن خلكان أحمد بن محمد (٣/ ١٦٧).سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/ ٤٦٨).

(٣)الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، الفقيه الشافعي، الصوفي، المتكلم. ولد عام خمسين وأربعمائة ٤٥٠ هـ بطوس خراسان (شمال إيران)، وتفقه بها،= = ثم ارتحل إلى نيسابور فلازم إمام الحرمين "الجويني"، وخلفه في رئاسة النظامية. ثم رحل للحج وزيارة بيت المقدس، فمكث هناك للخلوة والمجاهدة، وألف كتابه الإحياء. ثم رجع إلى بلده، ولازم الصوفية حتى وفاته سنة خمس وخمسمائة ٥٠٥ هـ. بلغت مصنفاته نحو المائتي مصنف، منها: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، المستصفى. راجع: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٥٥/ ٢٠٠)، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.طبقات المفسرينللأدنهوي أحمد بن محمد، ص ١٥٢، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

(٤)الشهرستاني: هو أبو الفتح الأفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، المتكلّم، الأصولي. ولد في شهرستان (بإيران) عام سبعة وستين وأربعمائة ٤٦٧هـ، وأخذ الكلام عن أبي القاسم الأنصاري النيسابوري (ت ٥١١هـ)، وأبي نصر ابن القشيري (ت ٥١٤هـ)، واتهم بشيءٍ من التشيع والميل إلى الفلسفة. وكانت وفاته سنة ثمان وأربعين وخمسمائة ٥٤٨هـ. من كتبه: الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام، الإرشاد إلى عقائد العباد، مصارعات الفلاسفة، مفاتيح الأسرار. راجع: تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي أبي الحسن علي بن زيد، ص ١٣٧، الناشر: مجلس شورى إسلامي، لاهور باكستان، ١٣٥١هـ. معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الحموي (٣/ ٣٧٧)، الناشر: دار صادر، بيروت لبنان، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م. سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٠/ ٢٨٦).



ومن بين هؤلاء الذين كانوا غصناً من أغصان الشجرة الأشعرية في القرنين السادس والسابع الهجريين الإمام الرازي(١)، وكذلك الإمام السنوسي(٢) في القرن التاسع الهجري، واللذان قد أسهما بتراث ضخم في توضيح العقيدة الإسلامية. وها هنا تكمن أسباب اختياري للموضوع.

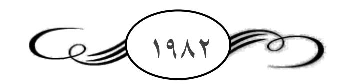
- **أما عن دوافع اختياري لهذا البحث فهي**:

١ – أن دراستي لكتاب هوامش على العقيدة النظامية، لأستاذنا الدكتور/ محمد عبد الفضيل القوصي–عليه الرحمة– لفتت نظري إلى المؤاخذات التي أخذت على الفخر، فقد أشار شيخنا القوصي في كتابه المذكور في ص١٣٣، إلى هذه المؤاخذات كما أوردها السنوسي في مواضع متفرقة من شرح الكبرى، ولا شك أن ذلك دفعني إلى محاولة البحث في هذا الموضوع

---

(١)الرازي: هو فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الشافعي، إمام المتكلّمين، المفسر، الفقيه الأصولي. أصله من طبرستان (بإيران)، ومولده في الريّ عام أربعة وأربعين وخمسمائة ٥٤٤ هـ، وإليها نسبته؛ فيقال له: الرازي، وابن خطيب الريّ. تلقى العلم في بدايته عن والده ضياء الدين، ثم رحل إلى خوارزم، وما وراء النهر، وخراسان.قرأ الحكمة على المجد الجيلي -تلميذ محمد بن يحيى النيسابوري تلميذ الغزالي-. وتفقه على الكمال السمناني، ويقال: إنه حفظ الشامل لإمام الحرمين. وكانت وفاته في هراة (بأفغانستان) سنة ست وستمائة (٦٠٦) هـ. من تصانيفه: مفاتيح الغيب، معالم أصول الدين، المحصل، المحصول، المطالب العالية، الملخص في الحكمة. راجع: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي تاج الدينعبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٨/ ٨٠)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية/ ب.ت. طبقات المفسرين لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (١١٥/١)، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

(٢) السنوسي: هو الشريف أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب -ينسب إلى بني سنوس بالمغرب-. ولد بتلمسان (بالجزائر) بعد عام ثلاثين وثمانمائة (٨٣٠)هـ ونشأ بها متلقيا العلم عن أبيه وأخيه وجمع من شيوخ عصره حتى برع وساد جميع أقرانه، واحتل المرتبة العليا في علم التوحيد؛ حتى قيل عن عقائده المؤلفة فيه: إنها من أفضل ما ألف في الإسلام. كانت وفاته سنة خمس وتسعين وثمانمائة (٨٩٥)هـ. من مصنفاته: عقيدة أهل التوحيد والتسديد، العقيدة الوسطى، أم البراهين، شرح المنظومة الجزائرية، شرح الأسماء الحسنى. راجع: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر لمحمد بن علي بن عسكر الحسني الشفشاوني، ص ١٢١، تحقيق الدكتور: محمد حجي، الناشر: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م. البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان لابن مريم محمد بن محمد بن أحمد المليتي المديوني، ص ٢٣٧، تصحيح ومراجعة الشيخ: محمد بن أبي شنب، الناشر: المطبعة الثعالبية بالجزائر، سنة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م .والأعلام، للزركلي، (١٥٤/٧) .



وهو "إستدراكات الإمام السنوسي[ت٨٩٥هـ] على الإمام الرازي[ت٦٠٦هـ] عرض ونقد"، فأوليت هذا الموضوع مزيد اهتمام، فضاعفت جهدي في القراءة حوله، وعقدت العزم على الاستجابة لهذه الإشارة، فقمت بجمع المادة العلمية في هذه المسألة، وبحصر هذه المسائل؛ مساهمة في خدمة هذا المذهب الجليل.

٢ - إلقاء الضوء على الجهود التي بذلها علماؤنا الأوائل وخاصة الإمام الرازي، والإمام السنوسي، والاطلاع على ثمرات فكرهم، وخلاصة بحوثهم ودراساتهم، وكذلك إلقاء الضوء على المسائل التي أخذها الإمام السنوسي على الإمام الرازي، وحصرها، وشرحها في صورة واضحة، وبيان ما أتفق فيه مع الإمام السنوسي، وما أختلف معه فيه.

**وأما عن المنهج المتبع في هذا البحث**:

- فقد اتبعت المنهج الاستقرائي: وذلك في جمع وتتبع آراء الإمام السنوسي من كتبه،وحصر الاستدراكات والمؤاخذات التي أخذها على الإمام الرازي، وكذلك تتبع آراء الإمام الرازي من كتبه في هذه المسائل.
- كما اتبعت المنهج الوصفي التحليلي: وذلك في عرض آراء الإمامين – الرازي، والسنوسي–، وتحليلها.
- وكذلك اتبعت المنهج النقدي المقارن: وذلك في مناقشة آراء الإمام السنوسي في هذه المسائل التي استدركها وأخذها على الإمام الرازي، وكذلك مناقشة الإمام الرازي في تلك المسائل، وهو المنهج الذي عوّلت عليه في جانب الموازنة والتعليق.

**وأما عن الدراسات السابقة للموضوع – فيما أعلم**-:

فلقد بذلت قصارى جهدي في تتبع واستقصاء ما كتب عن " إستدراكات الإمام السنوسي على الإمام الرازي"، فلم أعثر فيما اطلعت عليه على بحث

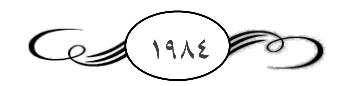


علمي يحمل نفس عنوان البحث المقدم، ويتناول المسائل الثلاث المعروضة في البحث بالشرح والتفصيل والبيان، ولكني وجدت بحثا بعنوان" استدراكات ابن التلمساني على الرازي من خلال شرحه لمعالم أصول الدين" للباحث: محمد مصطفى أحمد البيومي، مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بطنطا، لكن موضوعات ومسائل هذا البحث تختلف تماما عن موضوعات ومسائل بحثنا المذكور، فقد تناول الباحث محمد مصطفى في بحثه الحديث عن التعريف بالإمامين، وتحدث عن الأمور العامة، فتناول القول ببداهة التصورات، وتقسيم التصديق إلى جازم وغير جازم، وتعريف الدليل، والجال بين الإثبات والنفي، وتصور الوجود والعدم، والوجود والماهية، والجوهر والعرض، وتحدث في الإلهيات عن الخلاف حول إمكان معرفة البشر لحقيقة كنه الباري تعالى، وعموم قدرته، والاستدلال على صفة العلم، والمخالفون في كلام الله، والرؤية، وأفعال العباد، وتحدث في النبوات عن الأدلة على نبوة خاتم النبيين، وشبهات منكري النبوة، والتفاضل بين الأنبياء والملائكة، وتحدث في السمعيات عن حقيقة النفس، فهذه هي موضوعات هذا البحث وهي تختلف تماما عن موضوعات بحثنا المذكور، فالباحث محمد مصطفى لم يتعرض أصلا لا بالشرح والتفصيل، ولا الإشارة والإجمال إلى مسألة إيمان المقلد، ولا إلى مسألة بقاء الأعراض أو عدم بقائها، ولكنه أشار إشارة سريعة لا تتجاوز الأسطر المعدوة إلى مسألة إمكان الصفات أو وجوبها، وأنها متغايرة الحقيقة عند الرازي، وتسميته لها بالإضافات، ولم يفصل القول في أي منها، ولم يتعرض لها بالشرح والبيان كما تعرضنا لتلك المسائل في بحثنا المذكور.

**خطة البحث**:

قسّمتُ البحث إلى: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما المقدّمة: فضمّنتُها دوافع اختياري لهذا البحث، والمنهج المتبع فيه.



**وأما المباحث الثلاثة**:

**فأولها:** في إيمان المقلد بين الإمام الرازي والإمام السنوسي.

**وثانيها:** في صفات المعاني بين الإمامين .

**وثالثها:** في بقاء الأعراض أو عدم بقائها .

**وأما الخاتمة :** فقد ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

ثم حلَّيت البحث بثبت بأهم المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات، حتى يسهل مطالعته، والاستفادة منه، والله من وراء القصد، وهو نعم المولى ونعم النصير.

وفي النهاية لا يسعني إلا أن أضرع إلى الله- تعالى- أولًا وآخرًا، أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه، وأن يجعله في ميزات حسناتي يوم الدين، وأن يثبت به قدمي يوم تزل الأقدام، والحمد لله رب العالمين.



## المبحث الأول:

## في إيمان المقلد بين الإمام السنوسي والإمام الرازي

**وفيه مطلبان:**

**المطلب الأول: إيمان المقلد عند الإمام الرازي.**

**المطلب الثاني: إيمان المقلد عند الإمام السنوسي .**



## المطلب الأول: إيمان المقلد عند الإمام الرازي

### الاكتفاء بالتقليد عند الإمام الرازي.

يرى الإمام الرازي أن التقليد[١] يصح الاكتفاء به في العقيدة، فهو كاف في الحكم على صاحبه بالإيمان، وأن المقلد إيمانه صحيح، وأنه لم يخرج من دائرة الإيمان بتقليده إلى دائرة الكفر، بل هو من أهل النجاة في الآخرة، يقول الإمام الرازي في ترجيحه صحة إيمان المقلد:" وأما المصيبون في الاعتقاد، فإما أن يكون اعتقادهم عن دليل، أوعن التقليد، فإن كان الأول: فهم ناجون بالاتفاق، وإن كان الثاني: فالمتكلمون قديمًا وحديثًا اختلفوا فيه، والصحيح عندنا أنهم من أهل النجاة"[٢].

---

(١) التقليد: اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقية فيه من غير نظر وتأمل في الدليل. كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. فهو عبارة عن الأخذ بقول الغير من غير أن يعرف دليله. والمراد بالأخذ: الاعتقاد أي اعتقاد مضمون قول الغير. والمراد بالقول: ما يشمل الفعل والتقرير. وخرج بقولنا: من غير أن يعرف دليله: التلامذة بعد أن يرشدهم الأشياخ للأدلة، فهم عارفون لا مقلدون، وضرب لهم الإمام السنوسي مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين: بجماعة نظروا للهلال، فسبق بعضهم لرؤيته، فأخبرهم به، فإن صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين، وإن أرشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين، ولا شك أن قوله(صلى الله عليه وسلم)، أو فعله، أو تقريره عين الدليل، ولذلك عرف بعض العلماء التقليد بأنه: الأخذ بقول غير معصوم من غير حجة، وعليه فالأخذ بقول النبي ليس بتقليد. راجع: التعريفات، تأليف: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي، ص٥٧، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.هداية المريد لجوهرة التوحيد، لبرهان الدين إبراهيم اللقاني،(١٩٦،١٩٥/١)،تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البيجاوي، الناشر: دار البصائر، الطبعة الأولى سنة١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، محمد البيجوري، ص٢٢، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة١٣٥٨ هـ-١٩٣٩م، حاشية الشيخ عبد الله الشرقاوي على شرح الإمام محمد بن منصور الهدهدي، ص٤٢،٤٣، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة١٣٧٤هـ-١٩٥٥م .

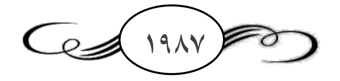
(٢) نهاية العقول في دراية الأصول، تأليف: الإمام فخر الدين الرازي، (٤/ ٣٠٥)، تحقيق: د/ سعيد عبد اللطيف فودة، الناشر: دار الذخائر بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

ويرى الإمام الرازي أن التصديق إما أن يكون عن جزم، أو عن غير جزم.

والأول- التصديق عن جزم-: إما أن يكون مطابقًا، أو غير مطابق، فغير المطابق هو الجهل.

والمطابق: إما أن يكون مستفادًا من الحواس الخمس، كعلمنا بإشراق الشمس من خلال حاسة البصر، وكعلمنا بإحراق النار من خلال حاسة اللمس. أو يكون مستفادًا من بداهة العقل كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. أو يكون مستفادًا من التقليد . فالتقليد عنده داخل في التصديق الجازم المطابق.

وغير الجزم: الراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم، والمساوي هو الشك. راجع: معالم أصول الدين، للإمام الرازي، ص١٧،١٨،قدم له: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ب.ت.



**وقد استدل الإمام الرازي على صحة إيمان المقلد بثلاثة أدلة**:

**الدليل الأول:** أن النبي(ﷺ)اكتفى ممن يدخل في الإسلام بالنطق بالشهادتين حتى يحكم عليه بالإيمان، وإجراء الأحكام الدنيوية عليه، مع فقدانه شرط العلم، وعدم وجود الدليل على الاعتقاد، فالنبي لم يشترط في الحكم عليه بالإيمان أن يقول كلمة التوحيد عن علم، وأن يقيم الدليل على صحتها، بل كل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو مؤمن، حتى وإن قالها عن تقليد، وليس عن علم ودليل، فنحن نحكم من خلال الظاهر والله يتولى السرائر.

يقول الإمام الرازي مستدلا على صحة إيمان المقلد:" إنه كان–عليه السلام– يحكم بإسلام كل من يقبل دينه من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام، ولو لم يصح الإسلام إلا بالدليل لكان من الواجب عليه أن لا يحكم بإسلامهم إلا بعد أن يعلم منهم كونهم معتقدين لأصول الإسلام بالدليل"(١).

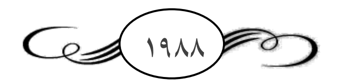
فالإمام الرازي اشترط في الإيمان: الإقرار بالله ورسله عن اعتقاد جازم مطابق للواقع، ولم يشترط فيه أن يكون ناشئا عن دليل وعلم، فالأمر ما ورد إلا بالإقرار والاعتقاد فقط. يقول الإمام الرازي:" إن الأعرابي الجلف ربما وصل إلى حضرة النبي(ﷺ)، وتكلم بكلمتي الشهادة، فالنبي كان يحكم بإسلامه، ونحن نعلم بالضرورة أن معرفة الله تعالى، ومعرفة ما يجب ويجوز ويستحيل عليه، ومعرفة شرائط المعجزات ما كانت حاصلة لذلك الأعرابي الذي حكم النبيﷺ بإسلامه، بل نعلم بالضرورة أن واحدا لو حاول تفهيمه صور هذه المسائل لما تصورها قط "(٢).

**ويمكن صياغة هذا الدليل** في صورة قياس استثنائي اتصالي مركب من شرطية متصلة مقدمة كبرى، وحملية مصدرة بلكن مقدمة صغرى ترفع عين

---

(١) نهاية العقول، للفخر الرازي،(٣٠٥/٤) .

(٢) المصدر السابق، (٢٠١/١ ).

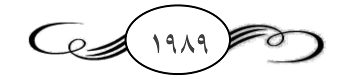


التالي، فينتج رفع عين المقدم، ومفاده أنه: لو كان إقامة الدليل على كل مسألة من مسائل الاعتقاد شرطا في صحة إيمان العبد وإجراء الأحكام الدنيوية عليه، لما قبل النبي إيمان أحد بمجرد النطق بالشهادتين إلا بعد أن يقيم الدليل على صحة ما يقول، لكن التالي باطل أي لكن النبي قبل إيمان العبد بمجرد النطق بالشهادتين، إذن إقامة الدليل على مسائل الاعتقاد ليس شرطا في صحة الاعتقاد يفقد الإيمان بفقده، وهو المطلوب.

**الدليل الثاني:** أن أكثر الصحابة-رضي الله عنهم- ماتوا ولم يعرفوا الجوهر[(١)]، والعرض[(٢)]، ولم يكونوا عالمين بهذه الأدلة، فلو كان إقامة الدليل على كل مسألة من مسائل الاعتقاد، ومعرفة هذه الأدلة-الجوهر والعرض- على وجه الخصوص شرطا في صحة الإيمان للزم منه تكفير أكثر الصحابة والتابعين، لكن

(١) عرف المتكلمون الجوهر بأنه: المتحيز بالذات، وعرفه جماعة من المعتزلة بأنه: القائم بنفسه، وآخرون من المعتزلة بأنه: الغني عن المحل، وعرف الحكماء الجوهر بأنه: ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع . راجع: شرح المقاصد، للإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق: د/عبد الرحمن عميرة،(٢/٢١٩)، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، سنة الطبع:١٤٣٤هـ-٢٠١٣م،والتعريفات، للجرجاني، ص٧٠، وحاشيتا العلامة العطار، والشيخ محمد حسنين العدوي المالكي على شرح المقولات، للشيخ السجاعي، ص١٠، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١٣م، والمقولات الواضحة، د/ يوسف علي يوسف، وسلمان عبد الفتاح، ص١٧،١٨، الناشر: دار الزيني للطبع والنشر، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩م، ومقدمات علم الكلام، إعداد: الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع محمد جوهري، ص٣٤، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٨م .

(٢) العرَض عند أهل السنة: موجود قائم بمتحيّز. وعرفه آخرون: بأنه ما قام بغيره. وعند المعتزلة: ما لو وجد لقام بمتحيّز. وعند الحكماء: ماهية إذا وجدت كانت في موضوع، أي في محلّ يقوّمه. انظر: الحدود لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، ص٢٥، تحقيق: آن ماري جيشيون، الناشر/المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، بيروت لبنان، ١٩٦٣م، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض للحسن بن أحمد بن متويهالنجرانيالمعتزلي ص٣٣، تحقيق: د. سامي نصر لطف، وفيصل بدير عون، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر/ ب.ت. شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني -ومعه حاشيتا حسن جلبي الفناري وعبد الحكيم السيالكوتي- ،(٥/٨).تصحيح: محمود عمر الدمياطي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية سنة٢٠١٢م. والتعريفات للجرجاني، ص١٢٩، وحاشيتا العلامة العطار، والشيخ محمد حسنين العدوي المالكي على شرح المقولات، للشيخ السجاعي، ص١٥، والمقولات الواضحة، د/ يوسف علي يوسف، وسلمان عبد الفتاح، ص١٣،١٤.



التالي باطل؛ لأن الصحابة والتابعين هم أكثر الناس إيمانا بالله، ومعرفة به، فبطل المقدم وهو أن إقامة الدليل ومعرفة هذه الأدلة شرط في صحة الاعتقاد، وثبت نقيضه وهو أن إقامة الدليل في مسائل الاعتقاد، ومعرفة هذه الأدلة ليس شرطا في صحة الاعتقاد.

يقول الإمام الرازي في نجاة أهل التقليد:" وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين-رضي الله عنهم-؛ فإنا نعلم بالضرورة أن الأكثرين منهم ما كانوا عالمين بهذه الأدلة"(١)، وقال:" إنه لم ينقل عن رسول الله (ﷺ)، ولا عن الصحابة، والتابعين، والسلف الصالحين خوضهم في الأدلة الدالة على حدوث العالم، وإثبات الصانع، وبيان كونه عالما بكل المعلومات، ودلالة المعجزات على الصدق، مع أن إيمانهم كان أتم من إيمان غيرهم"(٢).

**الدليل الثالث:** ورُوي عنه( صلى الله عليه وسلم) أنه قال:" عليكم بدين العجائز ولا تشددوا فيشدد الله عليكم"(٣)، وحُكي عن بعض السلف هذا القول، ولذلك دعا الإمام الرازي عند موته بقوله:" اللهم إيمان العجائز للدلالة على جواز التقليد، وصحة إيمان المقلد"(٤).

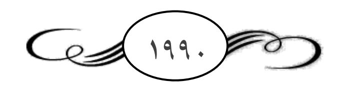
---

(١) نهاية العقول، للفخر الرازي، (٤/ ٣٠٥) .

(٢) المصدر السابق، (١/٢٠٢،٢٠١).

(٣) راجع: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تأليف: إسماعيل بن محمد بن الجراحي العجلوني الدمشقي، أبو الفداء، حرف العين المهملة، [٨٣/٢ حديث رقم: ١٧٧٤]، وحكم عليه العجلوني فقال: هذا الحديث لا أصل له بهذا اللفظ؛ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعًا "إذا كان آخر الزمان، واختلفت الأهواء، فعليكم بدين أهل البادية والنساء". وفي سنده محمد بن البيلماني ضعيف جدًا، قال ابن حبان: حدث عن أبيه بنسخة منها مائتا حديث موضوعة؛ فلا يجوز الاحتجاج به ولا ذكره إلا للتعجب وقال في الدرر: وسنده واه، وقال القاري: حديث موضوع وعند رزين في جماعة عن عمر بن الخطاب بن الخطاب أنه قال: "تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها كونوا على دين الأعراب والغلمان والكتاب". قال ابن الأثير: ومثله قوله: عليكم بدين العجائز. تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .

(٤) نهاية العقول، للفخر الرازي، (١/٢٠٢).



## **المطلب الثاني**: **إيمان المقلد عند الإمام السنوسي**

### **عدم الاكتفاء بالتقليد عند الإمام السنوسي**:

يرى الإمام السنوسي أن التقليد غير كاف في مسائل الاعتقاد بمعنى أنه لا يسقط وجوب النظر عن صاحبه، بل الواجب على المقلد النظر والاستدلال،**ورأيه هذا قائمٌ على ستة أمور:**

### **الأول**: **أن العقائد القائمة على التقليد عقائد فاسدة**:

يؤكد الإمام السنوسي أن العقائد القائمة على التقليد عقائد فاسدة لا تكفي ولا تصح، ولا تنجي صاحبها في الآخرة، فيقول في ترجيحه عدم صحة إيمان المقلد:" واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالشيخ الأشعري، والأستاذ القاضي الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، وغيرهم من أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، قلت: وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه"(١).

وقال مؤكدا هذا المعنى مرة أخرى:" قلت: وبالجملة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور أهل السنة ومحققيهم أن التقليد لا يكفي في العقائد"(٢).

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى المسمى بشرح الكبرى، محمد بن يوسف ابن عمر السنوسي، ص١٢، الناشر: مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ب. ت .

(٢) المصدر السابق، ص١٣. وراجع: العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، ص٢١،٢٣، تحقيق: السيد يوسف أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، د. ت. المنهج السديد في شرح كفاية المريد، لأبي عبده محمد بن يوسف السنوسي، شرح للمنظومة المسماة بالجزائرية، لأحمد بن عبدالله الزواوي الجزائري، تحقيق: الأستاذ: مصطفى مرزوقي، ص٤٩ الناشر: دار الهدى بالجزائر، ب. ت.

حصول الإيمان عند الإمام السنوسي:

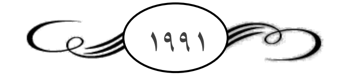
ويرى الإمام السنوسي أن الإيمان إما أن يحصل عن جزم، أو عن غير جزم.

فإن حصل عن غير جزم- أي عن ظن أو شك أو وهم -: فهو إيمان باطل فاسد.

وإن حصل الإيمان عن جزم: فهذا الجزم إما أن يكون علما، أو اعتقادا، فهو يفرق بين العلم، والاعتقاد.

فإن حصل الإيمان عن جزم وعلم – ويقين – وهو القسم الأول من أقسام الجزم عنده أي عن إدراك جازم مطابق للواقع ناشئ عن دليل، وهذا يسمى علما ويقينا ومعرفة، فهو إيمان صحيح.

وإن حصل الإيمان عن جزم واعتقاد وهو القسم الثاني من أقسام الجزم عنده: فهذا الاعتقاد إما مطابق لما في نفس الأمر، أو غير مطابق لما في نفس الأمر. فالاعتقاد: فهو إدراك جازم :منه ما هو مطابق للواقع ولما في نفس الأمر، لكنه ليس ناشئا عن دليل، وهو التقليد، ومنه ما ليس مطابقا للواقع ولما في نفس الأمر فهو الجهل المركب.=



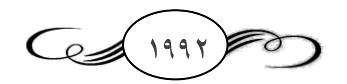
**الثاني:أن المقلد لا يقدر على دفع الشبه، ويكون داخلا في عداد المنافقين**:

ثم بين الإمام السنوسي أن الإيمان القائم على التقليد من غير دليل ولا برهان لا يستطيع صاحبهأن يرد على الشبه[1] التي تعرض له، فإذا ما عرضت عليه شبهة في العقائد لم يقدر على دفعها بالبرهان، فحينئذ يقول بلسانه شيئا، وقلبه غير مطمئن إليه، بل متحير وشاك فيه، فيدخل في عداد المنافقين الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، وفي هذا يقول:" إن التصميم على العقائد من غير تحصينها بالدلائل لا يأمن صاحبه على تقدير صحة القول بالتقليد من زواله عند عروض أدنى شبهة، وعلى تقدير أن يقابل ذلك ويكابر نفسه بالتصميم اللساني، فأنى ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الإيمان مريض متحير يقول: لا أدري، فيدخل في زمرة المنافيقن الذين تخالف ألسنتهم قلوبهم قال الله تعالى في

---

=فإن حصل الإيمان عن جزم واعتقاد مطابق للواقع ولما في نفس الأمر- أي عن إدراك جازم مطابق للواقع ولكنه ليس ناشئا عن دليل وهو التقليد ، فهو إيمان اختلف العلماء في الحكم عليه – وهو إيمان المقلد- فقال بعضهم: هو إيمان صحيح، وقال البعض الآخر: هو إيمان غير صحيح، والأرجح عند الإمام السنوسي أنه غير صحيح. وإن حصل الإيمان عن جزم واعتقاد غير مطابق للواقع ولما في نفس الأمر- أي عن إدراك جازم غير مطابق للواقع، وليس ناشئا عن دليل، وهذا يسمى بالجهل المركب، فهو إيمان فاسد. وفي هذا= = يقول الإمام السنوسي:" اعلم أن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة: علم، واعتقاد، وظن، وشك، ووهم؛ لأن الحاكم بأمر على أمر ثبوتا أو نفيا إما أن يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم، أو لا، والأول: إما أن يكون لسبب وأعني به ضرورة أو برهانا، أو لا، وغير الجزم إما أن يكون راجحا على مقابله، أو مرجوحا، أو مساويا، فأقسام الجزم: اثنان، وأقسام غير الجزم: ثلاثة، ويسمى الأول من قسمي الجزم: ظنا، والثاني: وهما، والثالث: شكا. إذا عرفت هذا فالإيمان إن حصل عن أقسام غير الجزم الثلاثة، فالإجماع على بطلانه، وإن حصل عن القسم الأول من قسمي الجزم وهو العلم، فالإجماع على صحته، وأما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم إلى قسمين: مطابق لما في نفس الأمر و يسمى الاعتقاد الصحيح، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين، وغير مطابق ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب، كاعتقاد الكافرين، فالفاسد أجمعوا على كفر صاحبه، وأنه آثم غير معذور مخلد في النار اجتهد أو قلد، ولا يعتد بخلاف من خالف في ذلك من المبتدعة، واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد " شرح الكبرى، للإمام السنوسي ص١٢.

(١) الشُّبهة: هي ما اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلًا، وليست بدليل. وهي تساوي المغالطة، أي القياس الفاسد من جهة الصورة أو من جهة المادة. راجع: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي –ومعه حاشية الشريف علي بن محمد الجرجاني-، ص ١٦٩، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية سنة١٣٦٧هـ-١٩٤٨م. وشرح المواقف للجرجاني (١/ ٢٥٧). شرح الكبرى للسنوسي ص ٧، ١١.



حقهم:﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ۝١٠ ﴾ [البقرة: ١٠] أيلما مرضت قلوبهم لم ينتفعوا بما في ألسنتهم"[١].

فالذي يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله بلسانه، دون أن ينظر في خلقه مم خلق؟ وكيف خلق؟ ولماذا خلق؟ وإلى أين المصير؟ ودون أن يقيم برهانا على عقائده، فهو في زمرة المنافقين.

يقول الإمام السنوسي:" النفاق نفاقان: نفاق يعرفه صاحبه من نفسه، وهو نفاق الذين كانوا في عهد رسول الله(ﷺ)ومن في معناهم من الزنادقة، ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو أن يولد الرجل أو المرأة بين أبوين مسلمين، فيسمع قول لا إله إلا الله محمد رسول الله، فيقول نحو ما سمع اتباعا وتقليدا لهم، حتى لو تصور أن يولد بين النصارى لقال مثل أقوالهم اتباعا لهم وتقليدا في ذلك من غير أن ينظر في خلقه، ومن أي شيء خلق، وكيف انتقل من طور إلى طو؟ ولذلك قال-عليه الصلاة والسلام-: من عرف نفسه عرف ربه[٢]"[٣].

**الثالث**: **بطلان إيمان المقلد والقول بكفره**:

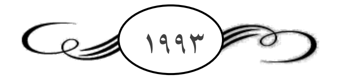
ويذهب الإمام السنوسي إلى أن إيمان المقلد باطل غيرصحيح، وأن المقلد كافر لا يصح إيمانهقد خرج بتقليده من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، فالذي لم ينظر ولم يقم إيمانه على الدليل والبرهان يكون خارجا عن حقيقة الإيمان،فحصر وقصر الإيمان

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٣٢. وراجع: المنهج السديد في شرح كفاية المريد، للإمام السنوسي، ص٤٨، ٥٥.

(٢) الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، حرف الميم،[١/١٨٥ حديث رقم: ٣٩٣]، وحكم عليه الإمام النووي فقال: حديث غير ثابت، تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، الناشر: عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض. وكشف الخفاء ومزيل الإلباس، تأليف: إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، أبو الفداء، حرف الميم [٢/٣١٢ حديث رقم: ٢٥٣٢]، وحكم عليه العجلوني فقال: حديث موضوع، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(٣) شرح الكبرى، للإمام السنوسي،ص٣٣. والعقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٤٠.



على المعرفة، فالعارف هو المؤمن، وما ليس بعارف ليس بمؤمن، وفي هذا يقول:"فمن ليس بعارف كالمقلد ونحوه، فليس بمؤمن عند الله-سبحانه وتعالى-"(١).

---

(١) شرح الكبرى، ص٣٩ . وراجع: العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٣٩. المنهج السديد في شرح كفاية المريد، السنوسي، ص٥٠ .

إن العلماء اختلفوا في إيمان المقلد على أربعة أقوال:

الأول: أنه مؤمن عاص مطلقا. الثاني: أنه مؤمن لكنه عاص إن ترك النظر مع القدرة.

الثالث: أنه مؤمن غير عاص بترك النظر. الرابع: أنه كافر

أقول: إن أصل الخلاف في إيمان المقلد يرجع إلى أن المعرفة الواجبة على المكلف في العقائد: هل هي واجبة وجوب الفروع أم الأصول ؟

فمن قال: هي واجبة وجوب الفروع على كل أحد مطلقا، أي سواء كان فيه أهلية للنظر أو لا: فهم أصحاب القول الأول، وعلى ذلك يكون المقلد عاصيا مطلقا. ومال إلى هذا القول الإمام البغدادي، ونسبه-في أصول الدين- إلى طائفة من أهل السنة، منهم الأئمة الأربعة، وأهل الظاهر، والحارث المحاسبي، وأبوعبداللهالكرابيسي، وأبو العباس القلانسي. وقال: "وبه نقول ". وظاهر كلامه أنهم قائلون بعصيان المقلد مطلقا. يقول الإمام البغدادي عن إيمان المقلد:" اختلف فيه أصحابنا، فمنهم من قال: هو مؤمن وحُكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصيا بتركه النظر، والاستدلال المؤدي إلى معرفة قواعد الدين، وإن مات على ذلك رجونا له الشفاعة وغفران معصيته برحمة الله، وإن عُوقب على معصيته لم يكن عذابه مؤبدا، وصارت عاقبة أمره الجنة بحمد الله ومنه. وهذا قول الشافعي، ومالك، والأوزاعي، والثوري، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، وبه قال المتقدمون من متكلمي أهل الحديث، كعبدالله بن سعيد، والحارث المحاسبي، وأبي عبدالله الكرابيسي، وأبي العباس القلانسي، وبه نقول" أصول الدين، تأليف: الإمام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، ص٢٥٤،٢٥٥، الناشر: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول، الطبعة الأولى١٣٤٦ه-١٩٢٨م.

ومن قال: إنها واجبة وجوب الفروع، لا على كل أحد، بل على من فيه أهلية للنظر فقط؛ فعلى ذلك لا يكون المقلد عاصيا إلا إذا كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا، فهم أصحاب القول الثاني. ومال إلى هذا القول الشيخ الدسوقي، والبيجوري، والشرقاوي، فقال الشيخ الدسوقي:" والحق القول الثاني وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية" حاشية على شرح أم البراهين، تأليف: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ص٥٤، الناشر: مطبعة مصطفي البابي الحلبي، الطبعة الأخيرى، سنة١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م .

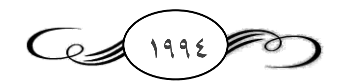
وقال البيجوري مرجحا هذا القول:" والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الأقوال هو القول الثالث-

الاكتفاء بالتقليد مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا عصيان -" تحفة المريد، للبيجوري، ص٢٣.

واختار الشرقاوي هذا الرأي فقال:" وبعضهم قيد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر، وهذا هو المعتمد" حاشية الشيخ عبد الله الشرقاوي، ص٤٤ .

ومن قال: هي واجبة وجوب الأصول: فعلى ذلك يكون المقلد كافرا، فهم أصحاب القول الرابع، ومال إلى هذا القول الإمام ابن جرير الطبري، والإمام الجويني، والإمام السنوسي.

فقد صرح الإمام ابن جرير الطبري بهذا قائلا:" كل من بلغ حد التكليف من أهل الصحة والسلامة فلن يعدم دليلا دالا، وبرهانا واضحا يدله على وحدانية ربه...فلم يعرف صانعه بأسمائه وصفاته التي تدرك بالأدلة، بعد بلوغ الحد الذي حددت، فهو كافر حلال الدم والمال" التبصير في معالم الدين



وقوله هذا مبني على أن النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الإيمان، فيكون واجبا وجوب الأصول أي إن تاركه كافر، لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصيا فقط[1] .

ولذلك يوصي الإمام السنوسي أهل زمانه بوجوب الاعتناء بتعليم العقائد، ووجوب النظر، وأن تكون العقائد قائمة على الدليل والبرهان، فمن لم يجاهد نفسه في تعلم العلم، ولم يقم الأدلة على العقائد، ولم ينظر، بل قلد وأخذ العقائد بلا دليل، فإن إيمانه لا يصح، وإذا مات على ذلك مات كافرا، يقول الإمام السنوسي:" وإنما الناس في ذلك الزمان–يقصد القرون الفاضلة– أحد رجلين مؤمن تقي، أو كافر شقي، وأما

---

=لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، ص١٢٣,١١٧، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، الناشر: دار العاصمة، الرياض السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

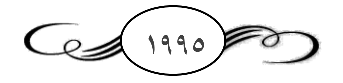
وقد صرح الإمام الجويني في كتابه الشامل بأن من ترك النظر اختيارا طوال حياته، ثم مات، فإننا نحكم عليه بالكفر، فقال:" ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان، فهو ملحق بالكفرة" الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني، ص١٢٢، تحقيق: علي سامي النشار، وفيصل بدر عون، وسهير محمد مختار، الناشر: المعارف بالأسكندرية١٩٦٩م.

وقال الإمام السنوسي في عقيدته الكبرى:" فمن ليس بعارف كالمقلد ونحوه، فليس بمؤمن عند الله- سبحانه وتعالى" ص٣٩، وقال:" ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين" شرح الكبرى، ص١١. وغيرها من النصوص المذكورة سلفا. فالإمام السنوسي في هذه المسألة- أعني تكفير المقلد- قد اتفق مع الإمام ابن جرير الطبري، والإمام الجويني.

ومن العلماء من يرى الاكتفاء بالتقليد من غير عصيان مطلقا، وأن إيمان المقلد صحيح، وهم أصحاب القول الثالث، وإليه ذهب الإمام الرازي كما بينا ذلك فيما سبق .

ومن العلماء من حاول التوفيق بين أقوال العلماء في هذه المسألة مثل: تاج الدين السبكي: فيرى أن المقلد إن جزم عقيدته بصدق ما أخبره به غير المعصوم، وكان جزما مطابقا للواقع من غير شك ولا تردد صح إيمانه، وكفى عند أهل السنة هذا في إجراء الأحكام الدنيوية والأخروية عليه، أي إن جزم المقلد بصحة قول الغير جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع المقلد بالكسر كفاه ذلك في صحة إيمانه، وعلى هذا يحمل القول بكفاية التقليد، وإن لم يجزم المقلد عقده بما أخبره به الغير لم يكفه ذلك الاعتقاد في صحة إسلامه، وترتب أحكامه عليه؛ لأنه لم يزل مرتبكا في ضير الشك المنافي للإيمان،أي وإن لم يجزم المقلد بصحة قول الغير جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح رجع المقلد بالكسر لم يزل واقعا في الضير؛ لأنه قابل للشك والتردد، وعلى هذا يحمل القول بعدم كفاية التقليد. يقول الإمام السبكي:" والتحقيق: إن كان آخذا لقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم، فلا يكفي، وإن كان جزما فيكفي" جمع الجوامع في أصول الفقه، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ص١٢٤، ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٣هـ - ١٤٢٤م. وراجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني،(٢٠٩/١-٢١١)، وتحفة المريد، للبيجوري، ص٢٣.

(١) راجع: حاشية الشرقاوي، ص٤٤.



في أزمنتنا هذه، فالسنة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود، فمن لم يجاهد نفسه في تعلم العلم، وأخذه من العلماء الراسخين وما أندر اليوم وجودهم، وأعز لقاءهم لاسيما في هذا العلم مات على أنواع من البدع والكفريات، وهو لا يشعر"(١). فالإمام السنوسي جعل النظر شرطا في صحة الإيمان لا يصح الإيمان إلا به، ويفقد الإيمان بفقده.

**الرابع: أن إيمان المقلد لا ينفع صاحبه عند الموت، ولا ينجيه من فتنة القبر، وأنه مخلد في النار غير ناج في الآخرة:**

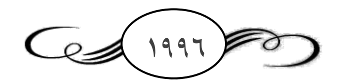
ويرى الإمام السنوسي أن إيمان المقلد الذي لم يقم على نظر ودليل(٢) الذي قال بلسانه ما ليس في قلبه، والذي هو داخل في عداد المنافقين لا ينفع صاحبه عند الموت،فيأتيه الشيطان عند الموت، ويشككه(٣) في دينه القائم على

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٣٠،٣١ .

(٢) الدليل: هو المركب من قضيتين للتأدي إلى مجهول نظري. وإن ذكر ذلك لإزالة خفاء البديهي؛ يسمى تنبيها. أو هو: الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. وعرف الإمام الرازي الدليل بأنه: ما يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم. فيخرج عن هذا التعريف الأمارة؛ لأنها توصل إلى الظن. أما في اصطلاح المتكلّمين الشائع فلا فرق بين الدليل والأمارة، إذ إنهم عرّفوا الدليل بأنه: ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي. راجع: المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن التيمي،(١/ ٨٨)، تحقيق: د. طه جابر فياض، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.شرح المقاصد،(١/ ٢٧٩)،شرح المواقف، للجرجاني،(٢/ ٣).والتعريفات، للجرجاني، ص٩٣. أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد،(١/ ١٨٩)، تحقيق الدكتور: أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، سنة١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م. الإحكام في أصول الأحكاملسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد،(١/ ٢٣)، تصحيح: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ومتن الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة مع شرحها المسمى بشرح الرشيدية للشيخ عبدالرشيد الجونغوري الهندي ص ٢٤، ٢٦، تحقيق وتعليق الدكتور: علي مصطفى الغرابي، الناشر: مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م). رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة لمحمد محيي الدين عبد الحميد ص ٤٦، الناشر: مكتبة الإيمان، الطبعة الثانية سنة (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م).

(٣) الشك عند المتكلّمين: تجويز أمرين ليس لأحدهما مزيّة على الآخر. والظن: تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر. فالشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، والظن: هو اعتقاد الطرف الراجح بلا جزم. راجع: التعريفات للجرجاني، ص١١٣. أبكار الأفكار للآمدي (١١٣/١)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي محمد علي بن القاضي محمد حامد الهندي،(٢/ ١١٥٣)، تحقيق الدكتور: علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون/ بدون تاريخ.



غير دليل، فيموت المقلد شاكا في اعتقاده، فيكون ذلك سببا في دخوله النار. يقول:" فإذا بلغت الروح الحلقوم أتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر، ويشككه في دينه، فيموت بشكه، والعياذ بالله من ضروب الشكوك...، فإذا مات لحقه الندم حيث لا ينفعه...، وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى"[١].

ويؤكد الإمام السنوسي أن إيمان المقلد الذي قال بلسانه ما ليس في قلبه لا ينجي صاحبه في القبر، ففتنة القبر لا ينجو منها من أخذ في دينه بالتقليد، وترك النظر في أدلة التوحيد؛ إذ يشترط في النجاة من فتنة القبر أن تكون عقائد المرء قائمة على الأدلة والبراهين، يقول الإمام السنوسي:" وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر عند سؤال الملكين لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا، فقلته؛ إذ هذا حال قلبه في حياته، وعند موته، واللسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا أن يشيع بما ليس في القلب"[٢].وقال عن عقائد المقلد:" ويخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات، ونزول الدواهي المعضلات، كالقبر ونحوه، مما يفتقر فيه إلى قول ثابت بالأدلة، وقوة يقين، وعقد راسخ لا يتزلزل؛ لكونه نتج عن قواطع البراهين"[٣].

ويرى أن المقلد مخلد في النار غير ناج في الآخرة، وفي هذا يقول:" فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد، وكيف عرض بنفسه من أعرض عن النظر في علم التوحيد للعذاب المؤبد، والخزي السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد"[٤]. وقال:" والرضا بحرفة التقليد دناءة في الهمة والدين، وتعرض لما يخشى من عظيم عذاب القبر، وهول الخلود في النار والعياذ بالله تعالى"[٥].

---

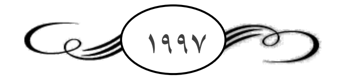
(١) شرح الكبرى للسنوسي، ص٣٣ بتصرف .

(٢) شرح الكبرى، للسنوسي، ص٣٢.

(٣) المصدر السابق .

(٤) شرح الكبرى، للسنوسي، ص٩٢ .

(٥)العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٦٥ .



**الخامس**: **أن النظر واجب وجوب الأصول لا وجوب الفروع**:

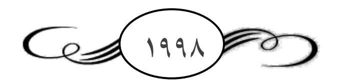
ويرى الإمام السنوسي أن أول واجب شرعا على المكلف هو النظر(١)، فـ:" أول ما يجب قبلكل شيء على من بلغ: أن يعمل فكره فيما يوصله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة،والأدلة الساطعة"(٢).

(١) النظر: هو ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى مجهول تصوري أو تصديقي، كما إذا حاولنا تحصيل معرفة حقيقة الإنسان وعرفنا الحيوان والناطق، ورتبناهما بأن قدمنا الحيوان، وأخرنا الناطق، فإنه يتأدى الذهن منه إلى معرفة حقيقة الإنسان، وكما إذا أردنا التصديق بأن العالم حادث، ووسطنا المتغير بين طرفي المطلوب، وحكمنا بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، حصل لنا التصديق بحدوث العالم، فترتيب الصغرى مع الكبرى في قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب. فالنظر: مشترك لفظي بين الإبصار والفكر، فيأتي بمعنى الإبصار أي إدراك الشيء بحاسة البصر، ويأتي بمعنى الفكر أي حركة النفس في المعقولات، وأما في المحسوسات فتخيل، فإذا تعدى بإلي يراد به الإبصار، وإذا تعدى بفي يراد به الفكر. راجع: شرح المواقف، للجرجاني،(١٤٦/٨)،وحاشية الأمير، ص٤٠، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، وتحفة المريد، للبيجوري، ص٢٥، وحاشية الشيخ الحفني على شرح إيساغوجي، ص٧، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م ، والمنطق، تأليف: الشيخ محمد رضا المظفر، ص٢٣، الناشر:دار التعارف للمطبوعات، سنة١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، وضوابط الفكر، تأليف: د/ محمد ربيع محمد جوهري، ص١٣، الطبعة الخامسة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م .

إن قول الإمام السنوسي: أول واجب شرعا على المكلف هو النظر؛ لأن الأحكام كلها إنما تثبت عند أهل السنة بالشرع للرد على المعتزلة التي تقول أول واجب هو النظر لكن عقلا، وليس شرعا. راجع: شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٤ .

والأصح: أن أول واجب مقصدا المعرفة، وأول واجب وسيلة قريبة النظر، فالنظر وسيلة للمعرفة، والمأمور بالنظر كل مكلف، ووسيلة بعيدة القصد إلى النظر أي تفريغ القلب عن الشواغل، وبهذا يجمع بين الأقوال الثلاثة. راجع: تحفة المريد، للبيجوري، ص٢٤.

(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٣. وراجع: المنهج السديد في شرح كفاية المريد، للإمام السنوسي، ص٦٤،٦٩ ، ٧٤ .



وأن تكون العقائد قائمة على الأدلة والبراهين[١].يقول الإمام السنوسي:" إنما الفرض العين في حق كل مكلف أن يعرف كل عقد من عقود الإيمان ببرهان، وذلك سهل على كل من وفق"[٢].

والذي دفع الإمام السنوسي إلى هذا الاختيار -إلى أن أول واجب على المكلف هو النظر-: هو كثرة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي جاءت تحض الإنسان على النظر في الكون، وتحثه على التأمل في ملكوت السموات والأرض باعتباره-أي النظر- وسيلة موصلة إلى معرفة الله سبحانه وتعالى. يقول الإمام السنوسي:" وإنما اخترت من هذه الأقوال القول بأن أول واجب النظر؛ لتكرار الحث على النظر في الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد"[٣].

**وقد استدل الإمام السنوسي على وجوب النظر من أجل الوصول إلى معرفة الله، وعدم صحة إيمان المقلد بأدلة منها:**

١ - أن الله أمر بالعلم لا بالاعتقاد، فأمر -سبحانه وتعالى- أن تقوم العقيدة على العلم، وليس على الاعتقاد؛ لأن الإمام السنوسي يفرق بين العلم والاعتقاد، وإن كان كل منهما عن جزم، إلا أن العلم عنده:هو الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل، أما الاعتقاد: فهو الإدراك الجازم المطابق للواقع، لكن ليس ناشئا عن دليل، قال سبحانه:{ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ}[هود:

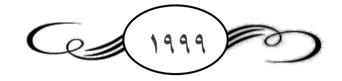
---

(١) البرهان عند المناطقة: هو القياس المؤلّف من اليقينيّات. وهو إما لمّي أو إنّي. والفرق بينهما: أن برهان اللمّ: هو ما كان الحدّ الأوسط فيه علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن والخارج. أما برهان الإن: فهو ما كان الحدّ الأوسط فيه علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الخارج دون الذهن. وقد يقال: على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لمي، ومن المعلول إلى العلة برهان إني. راجع: معيار العلم، لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ص٢٤٣، الناشر: دار المعارف، سنة ١٩٦١م. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي، ص ١٦٧، ١٦٨، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م. والتعريفات للجرجاني، ص٣٧،٣٨.

أقول: والعلاقة بين الدليل والبرهان: هي العموم والخصوص المطلق، فالبرهان أخص، والدليل أعم، فكل برهان دليل، وليس كل دليل برهانا عسى أن يكون خطابيا مثلا .

(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٣١،٣٢ .

(٣) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٨. راجع: العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٤٢.

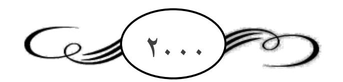


١٤]، وقال تعالى:﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد: ١٩]، أي يجب أن يكون التوحيد قائما على العلم، وقال تعالى:﴿ لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾ [المدثر: ٣١]، واليقين بمعنى العلم، وقال:﴿ قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ ﴾ [يوسف: ١٠٨]، والبصيرة معرفة الحق بدليله، فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته، لم يكن متبعا للنبي(ﷺ) عملا بمقتضى عكس نقيض الموافق(١)، فلا يكون مؤمنا عند بعضهم، وقال(ﷺ):" من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة"(٢)، ولم يقل: وهو يعتقد، فالنبي اشترط العلم، وقوله(ﷺ):" إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين"(٣)، ومعلوم أن التقليد لا يصح في حق عباده المرسلين، فكذلك لا

(١)عكس النقيض الموافق: هو تبديل كل من طرفي القضية بنقيض الطرف الآخر بأن يجعل نقيض الجزء الأول ثانيا، ونقيض الجزء الثاني أولا، مع بقاء الصدق والكيف. فإذا قلنا: كل إنسان حيوان، كان عكس النقيض الموافق له، كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. راجع: تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين محمود الرازي، ص١٣٣. التعريفات، للجرجاني، ص١٣٤. دراسات في المنطق القديم( القسم الثاني التصديقات)، تأليف: د/ حسن محرم الحويني،ص٦٣، الناشر: مطبعة الرشوان، الطبعة الثالثة سنة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٢) رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، مسند عثمان ابن عفان رضي الله عنه، [٥٢٩/١ حديث برقم: ٤٩٨]، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده صحيح على شرط الشيخين، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م. صحيح ابن حبان، كتاب:باب فرض الإيمان، باب: ذكر البيان بأن الجنة إنما تجب لمن أتى بما وصفنا عن يقين من قلبه، ثم مات عليه، [٤٣٠/١ حديث رقم ٢٠١]، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده صحيح على شرط الشيخين، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ – ١٩٩٣ .

(٣) رواه الإمام مسلم في صحيحه( المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، كتاب: الزكاة، باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، [٧٠٣/٢ حديث رقم: ١٠١٥]، حديث بلفظ: وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت . وشرح السنة، للبغوي، كتاب: البيوع، باب: الكسب وطلب الحلال، [٧/٨ حديث رقم: ٢٠٢٨]، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: هذا حديث صحيح، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .



يصح في حق عباده المؤمنين؛ لأن الأمر واحد، فهما مأموران بأمر واحد، فهذه الآيات والأحاديث محمولة على العلم واليقين لا على مجرد النطق والاكتفاء فيها بالتقليد(١).

٢ – ومما يدل على أن النظر واجب شرعا، وأن التقليد لا يصح في العقائد: أن كل آية في القرآن الكريمآمرة بالنظر والاعتبار، فإنها تدل على وجوب النظر، وذم التقليد مثل قوله تعالى:﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١ ﴾[يونس: ١٠١]،بل قد أمرسبحانه بالمسارعة إلى النظر، وأن يكون إيمان العبد قائما على البرهان، وحذر سبحانه المتأني بالنظر بأنه قد يأتيه الأجل فجأة دون أن ينظر، فيموت غير مؤمن، فخوف سبحانه الذين لم ينظروا بأن الموت يأتي بغتة، فإذا جاء أجلهم وهم لم يقيموا إيمانهم على الأدلة والبراهين، فإنهم يكونون فاقدين للإيمان، فإيمانهم حينئذ الذي هو بحسب الاسم فقط لا ينجيهم من العذاب، ولا ينفعهم في الآخرة، قال سبحانه:﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ١٨٥ ﴾ [الأعراف: ١٨٥](٢).

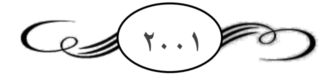
٣ – ويدل على وجوب النظر وعدم صحة إيمان المقلد: إجماعالصحابة على وجوب النظر وعلى ذمهم للتقليد. يقول:" وإجماع الصحابة أيضا دليل على وجوب النظر، فإنها لم تزل تذم التقليد، وتحذر منه، وهو قول شائع بينهم من غير نكير"(٣).

---

(١) راجع: شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١٣،١٤، و العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٦٦ .

(٢) راجع: شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١٤ .

(٣) شرح الكبرى للإمام السنوسي، ص١٤ .



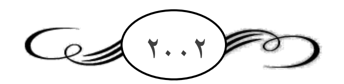
**السادس**: **إبطال أدلّة الإمام الرازي القائل بصحة إيمان المقلد**، **والرد عليه**:

وقد قام الإمام السنوسي بتفنيد أدلة الإمام الرازي التي استدل بها على جواز الاكتفاء بالتقليد،وصحة إيمان المقلد، وأنه من أهل النجاة في الآخرة، وردّعليها، وبيّنفسادها.

**١ -فقد رد الإمام السنوسي على الدليل الأول للإمام الرازي**:

وهو اكتفاء النبي (ﷺ) بالإقرار بالشهادتين من الداخلين في الإسلام، ورد عليه الإمام السنوسي، وبين فساد قوله: بأن هذا الدليل ليس في محل النزاع، ولا في موضع الخلاف، فهو دليل في غير محله، وبيان ذلك: أن الإمام الرازي يتكلم عن إجراء الأحكام الدنيوية على المقلد، والأمر ليس كذلك؛ لأن هذا لا خلاف فيه، إنما الخلاف في نجاة المقلد في الآخرة، في الإيمان الذي بين العبد وربه الذي ينجيه من الخلود في النار، فالكلام عن حكم المقلد في الآخرة أي بينه وبين الله، ولا شك أن التقليد لا ينجي العبد في الآخرة، أما في الدنيا فلا خلاف في أن النطق بالشهادتين شرط للحكم عليه بالإيمان من حيث الظاهر، وإجراء الأحكام الدنيوية عليه.

ويستدل الإمام السنوسي على صحة قوله: بأن النبي(ﷺ) حكم على المنافقين في الدنيا بالإسلام، وأجرى عليهم أحكامه، مع أنهم ليسوا ناجين في الآخرة، فليس إجراء الأحكام الدنيوية على الشخص بسبب نطقه للشهادتين دليلا على نجاته في الآخرة، فقد تجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا، ويكون من أهل النار في الآخرة، وقد مثل الإمام لذلك بالمنافقين: فإن المنافقين تجري عليهم أحكام الإسلام في الدنيا، مع أنهم في الدرك الأسفل من النار في الآخرة.يقول الإمام السنوسي:" وأما ما اغتر به القائل بصحة التقليد–يقصد الإمام الرازي– من اكتفاء رسول الله (ﷺ) وأصحابه– رضي الله عنهم– بإجراء أحكام الإسلام، ورفع القتال بمجرد النطق بكلمتي الإيمان من غير بحث منهم على السرائر، فلا

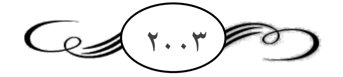


دليل فيه؛ لأن ذلك إنما هو من باب إجراء الأحكام على المظان والظواهر، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا فيما بين العبد وربه، وفيما ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار"[١]. وقال:" وقد أجرى النبي (ﷺ) أحكام الإسلام على من قطع فيه بأردأ كفر من المنافقين، ولم يدل ذلك على أنهم كذلك في الآخرة، وإلى هذا المعنى أشرت بقولي فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين أي وأما في الدنيا فمبنى أحكامها على الظواهر"[٢].

وقد أجاب الإمام السنوسي على هذا الدليل أيضا: بأن العبرة في الإيمان المنجي صاحبه من الخلود في النار في الآخرة- أي في إيمان العبد عند الله-: هو القائم على المعرفة والنظر والبرهان، فالإيمان عند الله لا عند الناس لا يكون إلا في العارف، ولذلك حصر الإمام السنوسي الإيمان على المعرفة، فالمؤمن هو العارف، والعارف هو المؤمن، فكل مؤمن عارف، وما ليس بعارف ليس بمؤمن، ولما كان المقلد ليس عارفا، إذن فهو خارج عن حقيقة الإيمان ليس مؤمنا عند الله، حتى وإن كان مؤمنا عند الناس، فالعارف: مؤمن عند الله، وعند الناس، أما المقلد: فهو مؤمن عند الناس، إلا أنه ليس بمؤمن عند الله، والعبرة في الإيمان: هو الإيمان عند الله؛ لأنه المنجي من الخلود في النار.

ويمكن صياغة هذا الرد من الإمام السنوسي في صورة قضية كلية موجبة وهي: كل مؤمن عارف، هذه القضية الكلية عكس النقيض الموافق لها هو: كل من ليس بعارف ليس بمؤمن، أما عكس النقيض المخالف[٣] لها فهو: لا شيء من غير العارف بمؤمن.

(١) شرح الكبرى للإمام السنوسي، ص١٥.
(٢) المصدر السابق .
(٣) عكس النقيض المخالف: هو تبديل الطرف الأول من القضية بنقيض الثاني، والثاني بعين الأول، مع بقاء الصدق دون الكيف. بمعنى أننا نأتي بنقيض الجزء الثاني ونجعله أولا، وبعين الأول ونجعله ثانيا مع بقاء الصدق واختلاف الكيف. مثال ذلك: كل إنسان حيوان عكسه المخالف لا شيء مما ليس حيوانا بإنسان . راجع: المنطق المظفر، للشيخ محمد رضا المظفر، ص١٧٨، وحاشية الشيخ الحفني على شرح إيساغوجي، ص٣٧ .



ويمكن صياغة عكس النقيض الموافق لهذه القضية في صورة قياس اقتراني حملي من الشكل الأول هكذا: كل مقلد فهو غير عارف(١)، وكل من ليس بعارف ليس بمؤمن(٢)، ينتج : كل مقلد ليسبمؤمن(٣).

ويمكن صياغة عكس النقيض المخالفلهذه القضية في صورة قياس اقتراني حملي من الشكل الأول هكذا:

كل مقلد فهو غير عارف، ولا شيء من غير العارف بمؤمن، ينتج: لا شيء من المقلد بمؤمن.وفي هذا يقول الإمام السنوسي:" لا يوجد مؤمن شرعا أي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الأمر، لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر إلا وهو عارف، أي فمن ليس بعارف كالمقلد ونحوه فليس بمؤمن عند الله-تعالى-، فالقصر في لفظه قصر إفراد، ردا على من يتوهم- يقصد الرازي- اشتراك العارف، والمقلد مثلا في صدق حقيقة الإيمان، فنبه بقصر المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الإيمان...، وإن نظر في اللفظ بطريق فن المنطق، فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة: كل مؤمن فهو عارف، وهذه القضية يلزمها بعكس نقيض الموافق: كل من ليس بعارف فليس بمؤمن، وبعكس نقيض المخالف: لا شيء من غير العارف بمؤمن، تجعله كبرى لقضية صادقة وهي قولنا: كل مقلد فهو غير عارف، ينتج من الأول: لا شيء من المقلد بمؤمن"(٤).

---

(١) مقدمة صغرى كلية موجبة معدولة المحمول، وليست محصلة سالبة؛ إذ من شروط الشكل الأول: إيجاب الصغرى .

(٢) مقدمة كبرى كلية سالبة معدولة الموضوع .

(٣) كلية سالبة أي حكمنا بنفي الإيمان عن جميع أفراد المقلدين .

(٤) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٣٩، بتصرف .

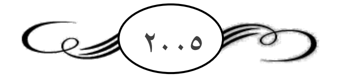


**٢ – وكذلك رد الإمام السنوسي على الدليل الثاني للإمام الرازي**:

الذي يقول فيه: إن أكثر الصحابة–رضي الله عنهم– ماتوا ولم يعرفوا الجوهروالعرض، ولم يكونوا عالمين بهذه الأدلة، وردّ عليه، وبيّن فساد هذا الدليل: بأن المقصود معرفة العقائد بأدلتها سواء تم ذلك بلفظ، أو بغير لفظ، بتركيب مخصوص أو غيره، بمعرفة الجوهر والعرض، أو بغير معرفتهما، ولا شك أن الصحابة قد حصل لهم هذا المقصود، فهم أعلم الناس بالعقائد وأدلتها، وأعلم الناس بمراد الله ورسوله،بل إن نفوس الصحابة غنية عن هذه المصطلحات التي أحدثها المتأخرون، فليسوا في حاجة إلى معرفة هذه المصطلحات، وإنما المتأخرون هم الذين في حاجة إلى معرفة العقائد من الصحابة، وفهمهم وتفسيرهم لها.وفي هذا يقول الإمام السنوسي:" وقد أساء الفخر الأدب في حقهم– أي الصحابة– وهي خلسة اختلسها الشيطان منه، فقال: الصحيح عندنا أن المقلد من أهل النجاة، وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين؛ إذ نعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالما بهذه الأدلة، فانظر هذه المقالة ما أشنعها، وله زلات في العقائد معروفة نبه عليها ابن التلمساني وغيره، وكان مقالته هذه مقالة من توهم أن العقائد إنما تعرف بالتمشدق باصطلاحات أحدثها المتأخرون، وصور تركيبات للأدلة على نهج أصول المنطق لم يعتن بها المتقدمون؛ لأن المقصود إنما هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعا، فكيفما حصل بلفظ، أو بغير لفظ، بتركيب مخصوص، أو غيره، حصل المقصود، ولا حاجة إلى زيادة، والنفوس الزكية القدسية غنية في أنظارها عن تلك القوانين المصطلح عليها كلها،

بل عقل من استنبطها – يقصد الرازي – بالنسبة إلى تلك النفوس كنقطة من بحار الدنيا كلها"[١].

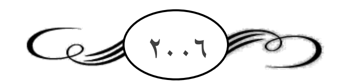
(١) شرح الكبرى، السنوسي، ص٢٨،٢٩ .



وقد صرح الإمام السنوسيأن قول الإمام الرازي لا اعتداد به؛ لأن من له أدنى تمييز يدرك أن الاصطلاحات لا دخل لها في إثبات العقائد، فلا يلزم من الجهل بهذه الاصطلاحات الجهل بالعقائد؛ لأن العقائد قد تقوم على الأدلة والبراهين، دون معرفة هذه الاصطلاحات المحدثة، ومع ذلك تكون منجية لصاحبها في الآخرة، فقد يجهل الإنسان هذه الاصطلاحات، وفي الوقت ذاته يقيم عقيدته على الأدلة والبراهين، وتكون منجية له في الآخرة، فالمعتبر في العقائد المنجية للعبد في الآخرة: قيامها على الأدلة والبراهين، سواء أعرف العبد هذه الاصطلاحات، أم لم يعرفها، سواء أقامت الأدلة في إثبات العقائد على تلك الاصطلاحات، أم لم تقم، فالعبرة عندنا بالأدلة العقدية، وليس بمعرفة تلك الاصطلاحات.

ثم بين الإمام السنوسي أن المقصود من هذه الاصطلاحات المحدثة: هو معرفة الله عز وجل، ويتم ذلك عن طريق النظر، فالله تعالى أمرنا في كتابه في كثير من آياته بالنظر في الكون، من أجل الوصول إلى معرفة الله في الدنيا، والنجاة من النار في الآخرة، والصحابة- رضي الله عنهم-قد حصل لهم هذا المقصود، فكانوا على علم بالمقصود من هذه الاصطلاحات التي أحدثها المتأخرون، وفهموا وجه الدلالة من هذه الآيات القرآنية، وعملوا بمقتضاها، فنظروا في الكون من أجل تحقيق هذا الغرض.فكما لا يعقل أن نقول: إن الصحابة تجهل المقصود من علم العربية؛ لأنهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل، ولا المفعول، فكذلك لا يعقل أن نقول: إن الصحابة تجهل المقصود من علم العقائد- إثبات العقائد-؛ لأنهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الجوهر، والعرض، فهذا قول لا يقول به عاقل، ولا يصدر عن شخص عنده أدنى تمييز.

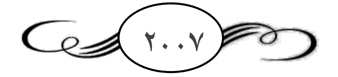
يقول الإمام السنوسي:" فأما الثاني: وهو قوله: مات أبو بكر وعمر- رضي الله عنهما- ولم يعرفا الجوهر والعرض، وكذلك سائر الصحابة، فأنا



أعجب أن يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له أدنى تمييز، فأي مدخل للألفاظ المصطلح عليها في شيء من أدلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشيء منها الجهل بشيء من الأدلة، وما أشبه هذا بقول من يقول: إن الصحابة كانت تجهل المقصود من العربية؛ لأنهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل، ولا المفعول، ولا الحال، ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية، وكانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة؛ لأنهم كانوا يجهلون ألفاظا فيها أحدثها من بعدهم اصطلاحا، وهل هذه الأقوال تصدر عن عاقل ؟!"(١).

ويرى الإمام السنوسي أن قول الإمام الرازي يصح لو ثبت أن الصحابة أعرضوا عن النظر الذي أمرهم الله به، ولم يقيموا عقائدهم على الأدلة والبراهين، ولم يعملوا عقولهم في آيات العقائد المذكورة في القرآن الكريم، ولم يعرفوا دلالات الألفاظ القرآنية، ووجه الدلالة من أدلة العقائد، لكن ذلك لم يكن؛ لأن الصحابة أعملوا عقولهم في آيات القرآن الكريم، فنظروا في الكون من أجل معرفة الله، وفهموا وجه الدلالة من هذه الآيات، فهم أعلم الناس بالعقائد وأدلتها، فدل ذلك على فساد قول الإمام الرازي أن الصحابة لم يكونوا عالمين بأدلة العقائد، وأنهم كانوا مقلدين في إيمانهم. وفي هذا يقول:" إنما يصح له الاستدلال لو ثبت أن الصحابة-رضي الله عنهم- ماتوا، ولم يعرفوا الله إلا بمجرد التقليد، وأعرضوا عن النظر الذي حض الله – تعالى-عليه في آي من كتابه، وأن أدلة العقائد التي لا تحصى كثرة في القرآن كانت تمر عليهم، ولا يفهمون وجه دلالتها، وصحة هذا عنهم مما يأباه كل مؤمن، وما أحوج من تعرض بمثل هذه النقيصة في عُلى مناصبهم التي لا تلحق لعظم الأدب، ولقد نقطع أن أكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسننه ما حصل لأدنى أمه من إماء الصحابة، ولا صبي مميز من صبيانهم، وكذا التابعون، وتابعهم بإحسان"(٢).

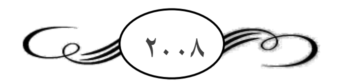
(١) شرح الكبرى، السنوسي، ص٢٤،٢٥.
(٢) المصدر السابق.



وقال ردا على الإمام الرازي:" هل يصح أن يُدّعى في حقهم أنهم كانوا غير عارفين بعقائد التوحيد، وإن ما حصل لهم من ذلك إنما حصل لهم بمجرد التقليد، ولا خفاء أن من توهم ذلك في حقهم، فهو مفتر كذاب منتقص لهم، يدخل في مقتضى الوعيد السابق لمن سبهم، ومدعي تلك النقيصة في حقهم يفضحه العقل والنقل، وهو مبتدع يجب هجرانه ومعاداته إلى أن يتوب"(١).

ثم بيّن الإمام السنوسي أن المتأخرين إنما أحدثوا هذه المصطلحات الجوهر، والعرض، وغيرهما، ليس لأن معرفة الله موقوفة عليها، وإنما من أجل تسهيل وتيسير التعليم والتعلم بالنسبة لهم، وأكدّ أن شرط دخول الجنة والنجاة من النار في الآخرة موقوف على النظر والمعرفة، وإقامة الأدلة على العقائد، وعدم التقليد سواء أحصل النظر، وأُقيمت الأدلة على العقائد بمعرفة هذه المصطلحات- الجوهر والعرض وغيرهما-، أم لا، فعدم معرفة الصحابة بهذه الاصطلاحات التي أحدثها المتأخرون ليس فيه دلالة على صحة إيمان المقلد، ولا على أن الصحابة كانوا مقلدين في إيمانهم، ومن ظن فيهم ذلك، فقد جهل قدرهم؛ فهم أعلم الناس بالعقائد وأدلتها.يقول الإمام السنوسي:" وإنما أحدث المتأخرون من الاصطلاحات ما أحدثوه؛ لتخفف المؤنة عليهم في التعليم والتعلم، لا لأن معرفة الله موقوفة عليها، وإلى هذا المعنى أشار أبو بكر بن فورك بقوله: لو لم يدخل الجنة إلا من عرف الجوهر والعرض لبقيت خالية، ونحن نقول بموجبه، ونقول مع ذلك: لا يدخل الجنة إلا من هو عارف بالله تعالى، ولم يقلد في ذلك أحدا عرف الجوهر والعرض، أم لم يعرفهما، فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد، ولا في عدم اطلاع الصحابة على اصطلاحات أحدثها المتأخرون ما يدل على أنهم كانوا مقلدين، ومن ظن بالصحابة- رضي الله عنهم- أنهم كانوا في إيمانهم مقلدين، فقد أعظم عليهم الفرية، وجهل قدرهم

(١)العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٥٥،٥٦ .



الأعظم...، ولقد أقام بينهم المعلم الأكبر المبعوث لسياسة الخلق أفصح الخلق، والمعطي جوامع الكلم يوضح الأدلة، ويقيم الحجة إلى أن ظهر الحق ظهورا لم يبق معه إلا المعاند مع كمال المعرفة "(١).

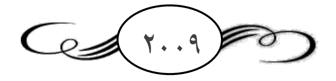
فالصحابة هم أعلم الناس بالعقائد وأدلتها؛لأنهم أخذوها مباشرة عن رسول الله، فهم عاصروا الوحي، وشاهدوا وقائع التنزيل، وكانوا يسئلون النبي (ﷺ) عما أشكل عليهم، وكان النبي يوضح الأدلة، ويقيم الحجة حتى ظهر الحق على أيديهم مع كمال المعرفة لهم، فهم المرجع لنا. يقول الإمام السنوسي عن علم الصحابة بالدين:" فالصحابة هم أعلم الناس بالدين، وأقوى الناس إيمانا، وأكثر الناس اجتهادا، وأفضل الناس في الدعوة إلى الله تعالى، وإقامة الحجة على العباد، فهم المرجع لنا، والعمدة عندنا فيما أشكل علينا، ويكفي في رسوخ معارفهم، وقوة إيمانهم قوله تعالى:﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ﴾[الفتح: ٢٦]، فانظر هذه الشهادة العظمى في حقهم الصادرة من ملك الملوك العالم بخفيات الضمائر، ويكفي في إمامتهم لجميع الخلق، ولا يكون كذلك إلا من بلغ المرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه وسلم:" أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"(٢)، ولقد كانوا– رضي الله عنهم– متعرضين لدعاء جميع الخلق إلى الله تعالى، وإقامة حجة الله عليهم، وإليهم المرجع في أزمنتهم في المسائل المعضلة، وجميع الحوادث النازلة "(٣).

---

(١) شرح الكبرى، السنوسي، ص٢٩،٣٠ بتصرف. وراجع: العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٥١،٥٢، ٥٦ .

(٢) كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تأليف: إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، أبو الفداء، حرف الهمزة مع الصاد،[١٥٠/١ حديث رقم: ٣٨١]، وحكم عليه العجلوني فقال: حديث موضوع.

(٣) شرح الكبرى،السنوسي،ص٢٨. وراجع: العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام السنوسي، ص٥١،٥٢.



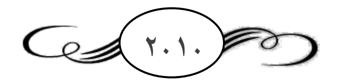
**٣ – وكذلك رد الإمام السنوسي على الدليل الثالث للإمام الرازي**:

الذي يقول فيه: إنه حُكي عن بعض السلف أنهم قالوا:عليكم بدين العجائز، وأنه دعا عند موته اللهم إيمان العجائز، وقد قام الإمام السنوسي بالرد عليه، وبيّن فساد هذا الدليل: بأنه ليس فيه دلالة على جواز التقليد، وصحة إيمان المقلد؛ لأن مراد من قال من السلف: عليكم بدين العجائز: هو التمسك بالعقائد الخالية من البدع والأهواء، والشبه والردود، ولا شك أن عقائد السلف خالية من ذلك، ولمّا كانت عقائد العجائز متفقة مع عقائد السلف في السهولة والوضوح، وخلوها من البدع والشبه والردود، قالوا: عليكم بدين العجائز، فالعجائز تمسكوا في عقائدهم بما كان عليه السلف الصالح من وضوح العقيدة، وسهولتها، وخلوها من البدع، والردود عليها، والابتعاد عما أحدثه المبتدعة في العقائد،من القدرية، والجبرية، والمرجئة ممن لا وجود لهم في أعصار السلف. يقول الإمام السنوسي مجيبا على الدليل الثالث للإمام الرازي:" وأما الثالث: وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم بدين العجائز، فلا دليل فيه أيضا على صحة التقليد؛ لأن مراد هذا القائل: الأمر بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، حتى وصل علمه إلى من ليس أهلا للنظر كالعجائز والصبيان...، وترك ما أحدثه المبتدعة من القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم ممن لا وجود له في أعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم"(١).

ويرى الإمام السنوسي أن السبب في قول بعض السلف: عليكم بدين العجائز: أن عقائد العجائز واضحة ليس فيها غموض، عقائد خالية من البدع والأهواء ليس فيها شبه المبتدعة، والرد عليها من أهل السنة؛ لأنهم أخذوها من الصحابة، ولا شك أن عقائد الصحابة في مأمن وحصن من الابتداع؛ ولأن أهل البدع والأهواء لا يخالطون العجائز، ولا يجالسوهم غالبا، فالعجائز في حرز

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص ١٨، بتصرف .



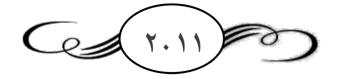
ومأمن وحصن من بدعهم، ولم يقولوا: عليكم بما كان عليه السلف الصالح؛ لأنه لو قيل كذلك، لكان في ذلك إحالة على جهالة؛ لأن أهل البدع يدعون أن مذهبهم هو مذهب السلف الصالح، وما هو من مذهب السلف في شيء.

ويوضح الإمام السنوسي أن قولهم:عليكم بدين العجائز: ليس معناه أن العجائز مقلدون في إيمانهم، وأنهم أخذوا العقائد عن تقليد من غير علم ولا برهان، وإنما المراد أن عقائد العجائز قائمة على نظر ودليل أخذوه من فهمهم للكتاب والسنة، وعقائد السلف الصالح، نظرا لسهولة ذلك عليهم.وفي هذا يقول الإمام السنوسي:" سبب ذلك والله أعلم أنهم إنما اكتسبوه من تربية الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، والابتداع من قبلهم مأمون، وأهل البدع لا يقصدونهم بالمخالطة، فأمنوا من التلوث بأقذار البدع على عقائدهم التي أتقنوها بما يحتاج إليه من البراهين على حسب ما أخذوه من السلف الصالح، وفهموه من الكتاب والسنة؛ لسهولة ذلك عليهم...، ولو قيل لضعيف النظر الذي حيرته الأهواء: عليك بما عليه الصحابة– رضي الله عنهم– لكان إحالة على جهالة؛ إذ كل من أهل البدع يدعي أن ما ينتحله هو مذهب الصحابة، فكان من الحزم والصواب ما أمر به علماء السلف من الانتماء إلى الحرز المأمون"[١].

ويرى الإمام السنوسي أن هذا الدليل الثالث حجة على الإمام الرازي، وليس حجة له، فقوله: عليكم بدين العجائز لا يدل على صحة التقليد؛ لأن علماء أهل السنة الأشاعرة والماتريدية إنما ألفوا في علم التوحيد؛ من أجل أن يبينوا للناس عقيدة السلف الصالح، ووضوحها، وسهولتها، وعدم غموضها، وخلوها من البدع والأهواء، والشبه والردود، حتى صارت هذه العقيدة لشهرتها، ووضوحها دينا للعجائز والصبيان، واضحة ليس فيها غموض، وسهلة ليس فيها ردود على أصحاب البدع والأهواء. لكن عندما انتشرت البدع بدأ علماء السنة

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٢١،٢٢، بتصرف .



يثبتون العقائد بالأدلة، ويردون على الشبه بالبراهين، ولم يضف علماء السنة على عقيدة السلف الصالح الواضحة سوى الاستدلال على صحة هذه العقائد بالأدلة العقلية التي يعترف بها جميع العقلاء، ولا ينكرها إلا مكابر؛ من أجل الرد على أصحاب البدع، وبيان فساد أقوالهم، وبينوا الأدلة النقلية، وهم ما فعلوا ذلك إلا بعد ظهور البدع والأهواء، وتشكيك الناس في العقيدة، فكان علماء أهل السنة حرزا وحصنا لدين الإسلام يثبتون العقائد بالأدلة العقلية والنقلية، ويدفعون شبه المبتدعة عنها، ويبينون فسادها. فعلماء أهل السنة عندما ألفوا كتبهم لم يؤلفوها إلا عن نظر ودليل وتأمل وفكر، إذن فالعقائد عند علماء أهل السنة قائمة على النظر والدليل، وليس على التقليد كما يدعي الرازي. يقول الإمام السنوسي:" هذه الألفاظ– أي عليكم بدين العجائز– التي اغتر بها من مال إلى التقليد– يقصد الإمام الرازي– هي في الحقيقة حجة عليه لا له؛ لأن علماء السنة– رضي الله عنهم– إنما ألفوا في علم التوحيد؛ ليبينوا للناس ما كان عليه السلف الصالح، وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا لعجائزهم، وإمائهم، وأهل بدوهم، وصبيان كتابهم، وزادوا بأن حصنوه بالبراهين العقلية التي تنتهي إلى ضرورة العقل بحيث يخرج من أنكرها من ديوان العقلاء، وبالأدلة النقلية القطعية فيما تقبل فيه منهم، فهم جعلوا على حرز دين الإسلام أسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة التي لا تحصى كثرة تريد استلاب ذلك الدين...، ثم لما أتت المبتدعة بمعاول الشبهات؛ لتهدم به أسوار الأدلة، وبسلالم الأوهام والتخيلات؛ لتتجاوز بها إلى حرز الدين، بالغت العلماء في الاحتياط للدين، ونظرت بعين الرحمة لجميع المسلمين، فأفسدت عليهم تلك الشبهات، ونسخت لهم تلك الأوهام والتخيلات بأجوبة قاطعة لا يجد العاقل عن الإذعان لها سبيلا "[١].

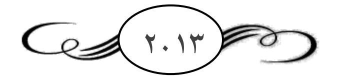
---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١٩، بتصرف .

فعلماء أهل السنة هم الذين وقفوا لأهل البدع والأهواء، ودافعوا عن العقائد الصحيحة بالأدلة، وردوا على الشبه، وبينوا فسادها، فلولا هؤلاء العلماء لما بقي دين لهؤلاء العجائز والصبيان، ولما وصل لهم عقائد الإسلام صحيحة خالية من البدع والأهواء، ولما وصل لهم إلا عقائد المبتدعة، فهؤلاء العلماء يجاهدون من أجل حفظ عقائد الإسلام، وصيانتها من البدع، وما أعظم هذه الغاية؛ إذ ليس فوقها غاية. يقول الإمام السنوسي:" فبالله أيها المقلد الذي يستدل بما لم يحط به علما من كان يقف لرد أهل البدع حين خاضوا مع كثرتهم، وعظيم احتيالهم في شبهاتهم؟...، لولا ما نهض رجال الله من العلماء الراسخين، وأي دين يبقى لعجوز، أو صبي، أو مقلد لولا بركة هؤلاء العلماء، وأي جهاد يوازي جهاد هؤلاء، وأي رباط يماثل رباطهم، وعكوفهم على استعمال العقول وتحبيسها مدة الحياة على الجولان فيما يحفظ دين المسلمين، فمهما لاح لهم مختلس يريد شيئا من الدين قابلوه بشهاب من نيران البراهين، فردوه خاسئا لم ينقلب إلا بأعظم فضيحة، وأين هذا الجهاد والرباط من جهاد السيوف ورباط الثغور؟ الذي غايته حفظ نفس أو مال لا بد في الدنيا من فراقهما، وهذا حفظ دين لو ذهب لهلك الناس في عذاب جهنم أبد الآبدين"[١].

ثم يرد الإمام السنوسي على الإمام الرازي في قوله عند موته: اللهم إيمان العجائز، بأنه ليس المراد بإيمان العجائز: العقائد القائمة على التقليد من غير دليل ولا برهان كما يدعي الرازي؛ لأن هذا دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله، وهذا لا يقول به عاقل، وإنما المراد: العقائد الواضحة الخالية من البدع، العقائد القائمة على النظر والدليل، فعقائد العجائز واضحة ليس فيها غموض، صافية خالية من البدع والأهواء والردود، قائمة على الدليل والبرهان، فالنظر عندهم في العقائد قد حصل لهم منه القدر الكافي. يقول الإمام السنوسي في شأن دين

(١) المصدر السابق، ص٢٠.



العجائز:" إنهم عرفوا العقائد بما لا بد منه من أدلتها، فصفت عقائدهم حتى ماتوا على ذلك...، وأما حمله هذا الدعاء- أي حمل الرازي هذا الدعاء وهو اللهم إيمان العجائز- على طلب الاعتقاد التقليدي- الاعتقاد بلا دليل- فهو دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله، والانتقال إلى ما هو أدنى، وفي إيمان صاحبه من الخلاف ما علم، والدعاء بمثله لا يرضاه عاقل"[١].

ثم بين الإمام السنوسي أنه لو سلمنا للإمام الرازي أن المراد بقوله: اللهم إيمان العجائز: العقائد القائمة على التقليد بلا دليل، فإن دعاءه هذا يحمل على لازم اعتقاد العوام، وهو وضوح العقيدة، وصفاؤها وخلوها من البدع إضافة إلى كمال معرفة الإمام الرازي القائمة على الدليل، وإيمانه القائم على البرهان، حتى تكون عقيدة الإمام الرازي القائمة على الدليل خالية من البدع وصافية مما يكدرها من الشبهات.وفي هذا يقول:" ولو سلمنا أنه أراد بالعجائز المقلدات؛ لوجب أن يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن، وهو عدم خطورة الشبهات بالبال مضموما إلى كمال معرفته هو؛ لتكون عقيدته إذ ذاك صافية عن كل مكدور"[٢].

وقد أشار الإمام السنوسي إلى أنه يحتمل أن يكون السبب الذي جعل الإمام الرازي يقول عند موته:اللهم إيمان العجائز: أنه كان عالما بآراء الفلاسفة، وأصحاب البدع والأهواء، فخاف عند الموت أن تحضر له هذه الشبه، وتلك الآراء بحيث لا يستطيع أن يدفعها، ويجيب عليها في هذا الموقف الذي يتشتت فيه الفكر؛ لعظم الهول، فدعا بصفاء المعرفة في هذا الموقف الصعب عند الموت مما يكدرها، فلذلك تمنى؛ لعظم الخوف الدخول في حرز المقلدين أي العقائد القائمة على التقليد بلا دليل؛ لأن هذا هو مذهبه؛ إذ يقول بصحة إيمان

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٢٢، بتصرف .
(٢) المصدر السابق .

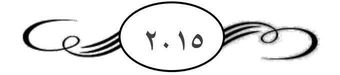


المقلد، ولهذا مال الفخر عند الموت لحرز الضعفاء، وهذه إحدى المسائل التي أخذها الإمام السنوسي على الإمام الرازي.يقول الإمام السنوسي:" وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ما عرف من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة، وأصحاب الأهواء، وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها، مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه، ولقد استرقوه في بعض العقائد، فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم؛ ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تأليفه"(١).

أو يحتمل أن يكون السبب الذي جعل الإمام الرازي يقول عند موته: اللهم إيمان العجائز: هو الندم على ما فات؛ لأنه كان عالما بأقوال الفلاسفة، وعنده ولوع بحفظ آرائهم، فندم على ذلك في نهاية حياته؛ إذ رأى في نهاية حياته أن علوم الفلاسفة لا فائدة منها، وأنه ضيع عمره في القيل والقال، وفيما يضر ولا يفيد؛ ولهذا مال الفخر عند الموت لحرز الضعفاء. يقول الإمام السنوسي:" والضعيف إذا لم يدخل الحرز، ووقف موقف الأبطال خيف عليه أن يهلكه العدو؛ لضعفه، ولهذا مال الفخر في موطن الموت لحرز الضعفاء، ودعا به؛ لأنه موطن يتشتت فيه الفكر لعظم هوله، فيخشى إن أقبلت فيه واردات الشبه أن يضعف العقل عن دفعها، وأقل ما فيها تكدر العقل بظلمتها، والزمان والفكر ضاقا في ذلك الموطن الهائل عن حمل ذلك، فدعا بصفاء المعرفة، والحفظ مما يكدرها كما هو شأن عجائز تلك الأزمنة"(٢).

وقال:" قلت فلعل الفخر- رحمه الله تعالى- حضر له عند الموت من الشبه التي عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه أن تمنى أن يكون في

(١) المصدر السابق، ص٢٢،٢٣.
(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٢٢.



درجة الاعتقاد التقليدي؛ لأنه رأيه فيه أنه كاف، وقد روي عنه أنه أنشد عند الموت شعرا:

| | |
|---|---|
| نهاية أقـــــدام العــــقول عـــقـــال | وأكــــثر ســـعي العـالمــين ضــــلال |
| وأرواحـــنا في وحـشة مــن جســـومنا | وحـــاصــل دنيـــانا أذى ووبـــــال |
| ولـــم نســتفد من بحثنا طـول عـمرنا | ســـــوى أن جمــعنا فيه قيل وقـــال |

فعلى هذا الاحتمال يكون الفخر تمنى؛ لعظم الخوف الدخول في حرز المقلدين حقيقة، أو على معنى التلهف والندم على ما فات"[١].

**تعقيب على مسألة إيمان المقلّد بين الإمام الرازي والإمام السنوسي**:

**أولا**: **تحديد محل النزاع وموضع الخلاف بين الإمامين**:

إن الخلاف بين الإمام السنوسي والإمام الرازي يظهر لي في أن الإمام السنوسي يشترط ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من مسائل الأصول على الدليل والبرهان، ويشترط أيضا الاقتدار على مجادلة الخصوم، ودفع الشبه، وحل ما يورد عليه من الإشكالات، فمن لم يقم الدليل على كل مسألة من مسائل الأصول، أو يعجز عن مجادلة الخصوم أو دفع الشبه، فهو ليس مؤمنا، فالمعرفة عنده في العقائد واجبة وجوب الأصول، وحينئذ فالمقلد كافر؛ لأنه متى قيل إن هذا الشيء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا، وهذا القول مبني على أن النظر شرط في صحة الإيمان، يفقد الإيمان بفقده.

بخلاف الإمام الرازي فلم يشترط ذلك، فهو لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الدليل في كل مسألة من مسائل الأصول، ولم يشترط الاقتدار على مجادلة الخصوم، ودفع الشبه، بل يكفي عنده ابتناء الاعتقاد على تصديق النبي في أقواله، فمن قبل قول النبي، وصدقه فيما جاء به، فهو مؤمن، وهذا القدر كاف

(١) المصدر السابق، ص٢٣.

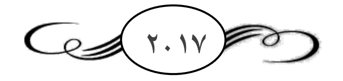


في الاعتقاد، ويخرج صاحبه من زمرة التقليد، أي يشترط في الإيمان: التصديق، والإقرار، فمن صدق بقلبه، وأقر بلسانه فهو مؤمن عند الله، وعند الناس حتى وإن لم يقم الأدلة والبراهين على كل مسألة من مسائل الاعتقاد، فالمعرفة عنده في العقائد واجبة وجوب الفروع، وبالتالي لا تخرج المقلد من دائرة الإيمان(١).

**ثانيا**: **أنني أميل إلى قول الإمام الرازي بصحة إيمان المقلد**، **وأتفق معه في دليله الأول:** فكل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله في الدنيا بلسانه، وقلبه مطمئن ومصدق بها سواء أقالها عن علم ودليل، أم عن تقليد من غير دليل، فإنه مؤمن عند الله، وعند الناس، فتجرى عليه أحكام الإسلام في الدنيا، فيناكح، ويؤم، وتأكل ذبيحته، ويرثه المسلمون، ويرثهم، ويدفن في مقابرهم، وتجرى عليه الأحكام الأخروية، فيكون ناجيا في الآخرة، فلا يخلد في النار إن دخلها، ولا يعاقب فيها على الكفر، ومآله إلى النجاة، ومصيره إلى الجنة، فإما أن يدخل الجنة في الآخرة مباشرة دون سابقة عذاب بمقتضى عفو الله وفضله ورحمته، وبمقتضى قوله لا إله إلا الله محمد رسول الله، وإما أن يعذب في النار بمقدار معصيته، ويكون ناجيا من الخلود فيها بسبب نطقه كلمتي الإيمان، ويكون مصيره ومآله إلى الجنة.

فقول الإمام السنوسي بعدم صحة إيمان المقلد، بل وتصريحه بتكفير من لم ينظر قول خاطئ لا أميل إليه، جانبه الصواب فيه؛ إذ يلزم منه تكفير العوام وهم غالب الأمة، ونحن لا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بوجود شروط، وانتفاء موانع، فمن صدق بقلبه، وأقر بلسانه فهو مؤمن عند الله، وعند الناس،وتجرى عليه أحكام الإسلام في الدين، ولا نحكم عليه بكفر، فالمقلد فليس كافرا؛ لوجود

(١) راجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني، (٢٠٤/١)، وحاشية على شرح أم البراهين، لمحمد أحمد بن عرفة الدسوقي، ص٥٤-٥٦، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة١٣٥٨هـ-١٩٣٩م، وحاشية الشرقاوي ص٤٤.



التصديق القلبي. والدليل على ذلك قوله تعالى:{ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا}(١)، وقوله صلى الله عليه وسلم:" من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته "(٢)، وبدليل: أنه (ﷺ) لم يزد في دعاء المشركين على طلب الإقرار بالشهادتين، والتصديق بمدلولهما، واكتفى منهم بذلك، فدل ذلك على صحة إيمان المقلد(٣).

بل وبالرجوع إلى أعلام المدرسة الأشعرية نجد أنهم يبتعدون عن التكفير، فالشيخ الأشعري عندما أراد أن يتحدث عن الفرق المتنازعة وضع عنوانا يدل على سعة الأفق، فقال: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. فلم يشأ أن يخرجهم عن عقد الإسلام، وقال في صدر هذا المؤلف:" اختلف الناس بعد نبيهم(صلى الله عليه وسلم) في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم"(٤)، وعلى إثره سار أئمة المذهب من بعده، فقال الإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد:" والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم"(٥)، وقال عضد الدين الإيجي في

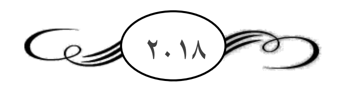
(١) سورة النساء، جزء آية (٩٤).

(٢) رواه الإمام البخاري في صحيحه( الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري،كتاب: الصلاة باب: فضل استقبال القبلة،[٨٧/١ حديث رقم: ٣٩١]، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

(٣) راجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني،(٢٠٨/١)، وحاشية الأمير ص٣٨ .

(٤) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ص٢٢، قدم له وكتب حواشيه: الأستاذ نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية سنة ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، تصنيف: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ص١٧٠،١٦٩، الناشر: شركة القدس، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.



ختم كتابه المواقف:" ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة، أو المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها"(١).

**ثالثا: وأما ما ذكره الإمام السنوسي من التسوية بين إيمان المقلد الذي أظهر وأبطن الإسلام، وإيمان المنافق الذي أظهر الإسلام وأبطن الكفر:** واعتباره إيمان المقلد مساويا تماما لإيمان المنافق، وعدّه المقلد في زمرة المنافقين، فهو قول غير مقبول، وتسوية مرفوضة؛ إذ لا يوجد مساواة بينهما، ولا شك أن بينهما خلافا، فالأول-المقلد-: لم يبطن كفرا، بخلاف الثاني-المنافق-: فإنه أبطن الكفر، فالذي جعل المنافق ليس له نجاة في الآخرة هو أنه أبطن الكفر، والمقلد ليس كذلك، بل عنده تصديق قلبي، ودليل إجمالي على عقائده، وهذا القدر كاف في صحة إيمانه، والحكم عليه بالنجاة، فالعوام-المقلدون- يكتفون بالدليل الإجمالي، وإن قصرت العبارة عنه، فهم مؤمنون عارفون بربهم، فالنظر عندهم في العقائد قد حصل لهم منه القدر الكافي، فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع، وقدمه، وحدوث ما سواه من الموجودات، وإن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم، فلا يلزم من عدم اقتدارهم عن التعبير عن تلك المعاني أن لا يكونوا عالمين بها، بل عندهم علم إجمالي، فالعلماء هم أهل المعرفة والاستدلال التفصيلي، أما العوام فهم أصحاب الاستدلال الإجمالي، ولا خلاف في صحة إيمانهم(٢).

ومن العلماء من قال: إن النظر والاستدلال على مسائل الاعتقاد شرط كمال في الإيمان لا يفقد الإيمان بفقده، فلعل الإمام السنوسي يقصد بقوله"إنه غير مؤمن": إنه لا يكون مؤمنا على الكمال. ومنهم من قال: من ترك النظر

---

(١) شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني،(٤٣١/٨) .

(٢) راجع هداية المريد، إبراهيم اللقاني،(٢٠٢/١)، وحاشية على شرح أم البراهين، للدسوقي، ص٥٥، وحاشية الأمير، ص٣٧، وتحفة المريد، للبيجوري، ص٢٢،٢٣.



والاستدلال فهو مؤمن ليس كافرا، ولا خارجا عن دائرة الإيمان، لكنه عاص إن كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، ومع ذلك ترك النظر، فيكون عاصيا بتركه الاستدلال المأمور به، أما إن لم يكن فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، فليس عاصيا، ومنهم من قال: من قلد القرآن والسنة القطعية صح إيمانه لاتباعه القطعي[1]، فكل هذه الأقوال تدل على صحة إيمان المقلد.

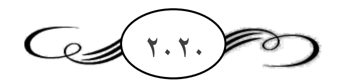
**رابعا**: **أما رد الإمام السنوسي على الإمام الرازي في مسألة تقليد الصحابة**:

فبعد الاطلاع على أقوال الإمام الرازي من كتبه في هذه المسألة، وبعد الجمع بين أقواله يمكن القول:

**إن الإمام الرازي إن كان يقصد:** أن الصحابة هم أعلم الناس بالعقائد وأدلتها، وأنهم نظروا في الكون، وأعملوا عقولهم من أجل الوصول إلى معرفة الله، والنجاة في الآخرة، وأنهم أقاموا عقائدهم على الأدلة والبراهين، لكنهم كانوا يجهلون معرفة الجوهر والعرض، ولم يعلموا هذه العبارات والاصطلاحات؛ لأنها لم تكن في عصرهم، وهذا أمر طبيعي؛ لأنها حدثت بعد زمانهم، لكنهم لم يجهلوا المقصود من هذه الاصطلاحات؛ لأن المقصود من هذه الاصطلاحات هو معرفة الله- عز وجل-، ويتم ذلك عن طريق النظر، وقد حصل للصحابة هذا المقصود، وتم لهم هذا الغرض، فنظروا في الكون من أجل الوصول إلى معرفة الله، وبالتالي لا يلزم من الجهل بمعرفة هذه الاصطلاحات الجهل بالعقائد، فهم علموا العقائد بأدلتها، وجهلوا هذه الاصطلاحات التي لم تكن في عصرهم، فإن قصد الإمام الرازي ذلك، فإن اعتراض الإمام السنوسي، ورده عليه في هذا الدليل في غير محله.

---

(١) راجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني،(١/١٩٨، ١٩٩)، وحاشية على شرح أم البراهين، للدسوقي، ص٥٥، حاشية الأمير، ص٣٨، وتحفة المريد، للبيجوري، ص٢٢. وقد سبق تفصيل وبيان هذه المسألة، وأقوال العلماء فيها في ص ١٣ هامش(٣)، وص١٤.



**أما إن كان الإمام الرازي يقصد:** أن الصحابة لم يكونوا عالمين بأدلة العقائد مطلقا، فلم ينظروا في الكون من أجل الوصول إلى معرفة الله، ولم يعرفوا الجوهر والعرض، ولم يقيموا الأدلة والبراهين على العقائد، بل كانوا مقلدين في إيمانهم، فأتفق مع الإمام السنوسي في رده عليه في هذا الدليل، وأختلف مع الإمام الرازي في هذا القول، ولا أتفق معه في هذا الدليل، ولا في وجه دلالته؛ لأنه بذلك يكون قد سوى بين النظر، وبين معرفة الجوهر والعرض، ولم يفرق بينهما، مع أن النظر أعم من هذه المصطلحات التي أحدثها المتأخرون، فهو يشملها، ويشمل غيرها، فالنظر يحصل بمعرفة الجوهر والعرض، وبغيرهما، فهذه المصطلحات التي أحدثها المتأخرون-كالجوهر والعرض- ما هي إلا وسيلة تساعد الإنسان للوصول إلى معرفة الله - تعالى- ،وتعين الإنسان على النظر، وليست هي نفس النظر، وهم أحدثوها من أجل تسهيل النظروالوصول إلى معرفة الله، فهي تؤدي إلى النظر، وتوصل إلى معرفة الله.وأتفق مع الإمام السنوسي في أن المقصود معرفة العقائد بأدلتها سواء تم ذلك بلفظ أو بغير لفظ، بمعرفة الجوهر والعرض أو بغير معرفتهما، وأتفق معه في أن الصحابة قد حصل لهم هذا المقصود- وهو معرفة العقائد بأدلتها-، فالصحابة هم أعلم الناس بالعقائد وأدلتها، فهم نظروا في الكون من أجل الوصول إلى معرفة الله، وأعملوا عقولهم في الآيات الكونية، وأقاموا عقائدهم على الأدلة والبراهين، وأنهم لم يكونوا مقلدين في إيمانهم كما يدعي الإمام الرازي، وأتفق معه في أن الاصطلاحات لا دخل لها في إثبات العقائد، فلا يلزم من الجهل بهذه الاصطلاحات الجهل بالعقائد، وأن إثبات العقائد ليس محصورا ومقصورا على معرفة هذه الاصطلاحات، فقد يحصل بها، وقد يحصل بغيرها.
وإن كنت أميل إلى أن الإمام الرازي لا يقصد هذا المعنى الثاني؛ لأنه لا يتفق مع فكره- الإمام الرازي-.

**خامسا**: **أنني أتفق مع الإمام الرازي في دليله الثالث:**وهو أنه دعا عند موته اللهم إيمان العجائز؛ لأنني أميل إلى أن إيمان العجائز صحيح، لأن العجائز لديهمأدلة إجمالية على عقائدهم، وهذا القدر كاف في صحة إيمانهم، وفي حصول النجاة لهم، وليس كما يرى الإمام السنوسي أنه لا بد من معرفة العقائد بالأدلة، وإقامة البرهان على كل مسألة من مسائل الاعتقاد، والقدرة على التعبير عن تلك العقائد، والرد على الخصوم، ودحض الشبه، وإنما يكفي الأدلة الإجمالية كما ذكرت ذلك سلفا في تعقيبي على الدليل الأول.



**المبحث الثاني:**

**في صفات المعاني بين الإمام الفخر الرازي والإمام السنوسي.**

**وفيه ثلاثة مطالب:**

**المطلب الأول: صفات المعاني بين الإمكان والوجوب.**

**المطلب الثاني: صفات المعاني بين الاعتبار في الذهن، والوجود في الخارج .**

**المطلب الثالث: مغايرة الصفات للذات بين الإمامين.**

## المطلب الأول: صفات المعاني بين الإمكان والوجوب

### أولا: إمكان(١) الصفات(٢) عند الإمام الرازي:

يرى الإمام الرازي أن كل ما سوى الواجب– الذات– فإنه ممكن لذاته؛ لأنه يفتقر في وجوده إلى المؤثر، وكل ممكن لذاته فهو محدَث؛ لأنه يفتقر في

---

(١)الممكن: عند المتكلمين: هو ما استوى طرفا وجوده وعدمه، فهو استواء نسبة الوجود والعدم إلى شيء ما، وهو عندهم مرادف للجائز العقلي، وعند المناطقة الممكن يطلق على: ما استوت نسبة وجوده وعدمه بأن يكون كل منهما ليس بممتنع، ويطلق على ما ليس بممتنع الوجود، فالممكن عندهم قسمان: خاص، وعام.

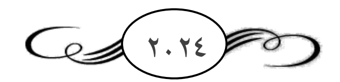
أما الإمكان الخاص( بالمعنى الأخص): فهو سلب الضرورة عن الطرفين. أي: سلب الوجوب عن الطرف الموافق وهو المنطوق به، والمخالف وهو المسكوت عنه، كقولك زيد موجود بالإمكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس ضروريا-أي ليس بواجب- وعدمه ليس ضروريا، فكل من وجوده وعدمه ليس ضروريا – ليس واجبا-، ونحو كل إنسان كاتب، فإن الكتابة وعدم الكتابة ليس بضروري له، أي وجوده ليس ضرورياً وعدمه ليس ضرورياً، ولاشك أن هذا بعينه هو معنى الجواز عند المتكلمين .

وأما الإمكان العام( بالمعنى الأعم): هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين. أي سلب الوجوب عن الطرف المخالف، فيكون الطرف الموافق أي المنطوق به صادقا بأن يكون جائزا أو واجبا، وإن كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحدهما بعينه، فإذا قلنا: الله موجود بالإمكان العام فمعناه: أن عدم وجوده -أي امتناع وجوده– وهو الطرف المخالف غير ضروري أي ليس بواجب، بل مستحيل، ووجوده وهو الطرف الموافق أي المنطوق به صادقا بأن يكون واجبا أو جائزا، وإن كان الثابت في نفس الأمر هو الوجوب، فقد قام الدليل على وجوبه. وكقولنا: كل نار حارة، فإن الحرارة ضرورية بالنسبة إلى النار، وعدمها ليس بضروري، وإلا لكان الخاص أعم مطلقاً، أي سلب الضرورة عن الطرف المخالف لما نطق به، وكقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان العام، كان معناه أن سلب الكتابة غير ضروري، فيصدق بكون الكتابة للإنسان جائزة أو واجبة. وعلى هذا فالإمكان العام يجري في الواجب والجائز، وهو معنى عمومه، والإمكان الخاص لا يجرى إلا في الجائز، وأنه لم يخرج من العام إلا المستحيل العقلي. راجع: التعريفات للجرجاني، ص ٣٠، حاشية الدسوقي، ص٩٨، وحاشية الشرقاوي، ص٦٦، وحاشية على شرح الخريدة البهية، تأليف: أحمد الصاوي، ص٢٢، وبالهامش شرح الخريدة البهية لسيدي أحمد الدرديري، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، ب. ت.

(٢) صفات المعاني اصطلاحا: هي كل صفة موجودة قائمة بموصوف– بموجود- موجبة له حكما، ككونه قادرا فإنه لازم للقدرة، وكقيام العلم بالذات الموجب- المستلزم- لها كونها عالمة .

فصفة: جنس يشمل الوجودية، والثبوتية، والسلبية. وموجودة: أي خارجا بحيث يمكن رؤيتها لو كشف عنا الحجاب. وقائمة بموجود: لبيان حقيقة الصفة الوجودية أي أنها لا تقوم بنفسها ولا بحال.

وأوجبت له حكما: أي وهو المعنوية، وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان، لكنهم لاحظوا الوجودي أصلا لغيره، وهذا تحقيق لمذهب أهل السنة وهو أن الصفة لا توجب حكما إلا بمن قامت به، فالعلم القائم بزيد لا يوجب العالمية إلا له، لا لعمرو مثلا، خلافا للمعتزلة في قولها: إنها توجب حكما لغير من قامت به، ولذا قالوا: إن الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه متكلما. راجع: تحفة المريد، للبيجوري، ص٤٠، وحاشية الشرقاوي، ص٦٢ .



رجحان وجوده على عدمه إلى المؤثر، فكل ما كان مفتقرا في وجوده إلى المؤثر، فإنه يجب أن يكون محدَثا؛ لأن الممكن: هو ما استوى فيه الطرفان الوجود، والعدم، فلا يوجد إلا بسبب، ولا ينعدم إلا بسبب، فعند وجوده لا بد له من سبب يرجح جانب الوجود على جانب العدم، فيصير الممكن موجودا بعد أن كان معدوما، إذن كل ما سوى الواجب–الذات–، فإنه محدَث(١).

لكن اعترض على الإمام الرازي بأن هذا الرأي منقوض(٢) بصفات المعاني– أي أن صفات المعاني تفتقر في وجودها إلى المؤثر ومع ذلك فهي واجبة_.

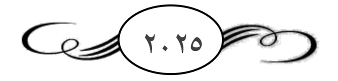
فأجاب الإمام الرازي: بأن صفات المعاني ممكنة لذاتها، واجبة لغيرها، وأن هذا هو مما يستخير الله تعالى فيه يعني القول بإمكان الصفات، يقول الإمام الرازي:" قوله: هذا منقوض بكونه تعالى عالما بالعلم، قادرا بالقدرة. قلنا: هذا السؤال صعب. وهو مما نستخير الله تعالى فيه – يعني القول بإمكان الصفات– "(٣). فالإمام الرازي قال في بداية الأمر في كتابه الأربعين عندما أوردوا هذا الاعتراض عليه: إن صفات المعاني ممكنة لذاتها، وأن هذا مما يستخير الله تعالى فيه.

---

(١) راجع: الأربعين في أصول الدين، للإمام فخر الدين الرازي،(٥٣،٥٢٩/١)، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٢) معنى النقض : فهو إبطال السائل دليل المعلل- صاحب الدعوى- بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل على بطلانه، وعدم استحقاقه للاستدلال به من التخلف، أو استلزام المحال. راجع: شرح الرشيدية، للشيخ عبد الرشيد الجونغوري الهندي على الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة، للسيد الشريف الجرجاني، مع تعليقات وشروح لفضيلة الأستاذ/ علي مصطفى الغرابي، ص٣١-٣٣، الناشر: مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى سنة١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ورسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، د/محمد محيي الدين عبد الحميد، ص٦٧,٦٨. ومدخل لدراسة أدب البحث والمناظرة، د/ سامي عفيفي حجازي، ص٤٤,٤٥، الناشر: دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

(٣) الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي، (٦٥/١) .



ثم جزم الإمام الرازي مرة أخرى، وصرح في كتابه المعالم: بأن صفات المعاني ممكنة لذاتها، واجبة بغيرها،**واستدل على ذلك بقياس اقتراني حملي من الشكل الأول يمكن صياغته هكذا:** أن صفات المعاني مفتقرة إلى الذات محتاجة إليها، وكل مفتقر إلى الغير – الذات – ممكن لذاته، وليس واجبا لذاته، إذن صفات المعاني ممكنة لذاتها، وليست واجبة لذاتها وهو المطلوب.

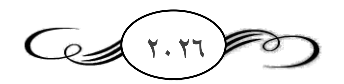
**أما عن المقدمة الصغرى:** وهي أن صفات المعاني مفتقرة إلى الذات ومحتاجة إليها؛ فلأنه يتوقف وجود الصفات على الذات؛ لأن الصفة لا تقوم بذاتها، وإنما لا بد لها من محل تقوم فيه، وهذا المحل هو الذات.

**وأما المقدمة الكبرى:** وهي أن المفتقر إلى الذات ممكن لذاته، وليس واجبا لذاته؛ فلأن الاحتياج أمارة الإمكان، وهو –الإمكان– يتنافى مع الوجوب الذاتي؛ لأن الواجب لذاته قائم بنفسه، مستغن عن الغير بالإطلاق، لا يحتاج إلى شيء، ويحتاج إليه كل شيء.

أما النتيجة: فهي أن صفات المعاني ممكنة لذاتها، وليست واجبة لذاتها وهو المطلوب.

وعلى هذا فالوجوب الذاتي عند الإمام الرازي لا يتحقق إلا للذات، وأما الصفات– صفات المعاني– فهي مفتقرة إلى الذات، وبالتالي فهي ممكنة لذاتها واجبة لغيرها أي للذات؛ لأن الصفة لو كانت واجبة الوجود لكانت قائمة بنفسها، مستقلة بذاتها، غنية عن الموصوف، وحينئذ لا تكون صفة.ويرى أن كل ممكن لا بد له من سبب يؤثر فيه، فالصفات لا بد لها من سبب مؤثر، وهذا السبب المؤثر في الصفات هو الذات.

وقد صرح الإمام الرازي بذلك في كتابه معالم أصول الدين فقال:" هذه النسبة المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها، بل ما لم توجد ذات قائمة بأنفسها تكون هذه المفهومات



صفات لها، فإنه يمتنع وجودها، إذا ثبت هذا فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير، فتكون ممكنة لذواتها، فلا بد لها من مؤثر، ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات، ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء، ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أو إضافية، ثم إن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات، وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق"(١).

---

(١) معالم أصول الدين، للإمام الرازي، ص٦٠،٦١.

ولم يقل أحد من المتكلمين قبل الإمام الرازي بمثل هذا القول فيما أعلم، فالإمام الرازي هو أول من قال بإمكان الصفات، وتبعه في ذلك عضد الدين الإيجي، وسعد الدين التفتازاني، والبياضي.

فقال عضد الدين الإيجي:" إن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها، فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي"، شرح المواقف، للجرجاني، (٥٦/٨).

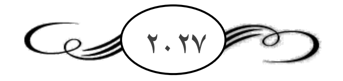
فالإيجي وإن لم يصرح بأن الصفات ممكنة لذاتها، لكن يلزم من قوله: إن الصفة يمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي نظرا لاحتياجها إلى موصوفها أنها ممكنة لذاتها؛ لأن الاحتياج أمارة الإمكان، وهو ينافي الوجوب الذاتي.

وقد صرح سعد الدين التفتازاني في كتابه شرح العقائد النسفية بأن الصفات ممكنة لذاتها فقال:" لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها، متغايرة كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني: ذات الله- تعالى وتقدس- ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته: هو الله تعالى وصفاته، يعني: أنها واجبة لذات الواجب تعالى، وأما في نفسها فهي ممكنة"، شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٣٨، تحقيق: أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

بل صرح في كتابه تهذيب المنطق والكلام بأن الصفات قديمة بالزمان لا بالذات، فقال:" فالقدم بمعنى المسبوقية بالغير، ولا قديم بالذات سوى الله تعالى، ولا بالزمان سوى صفاته"، تهذيب المنطق والكلام، للتفتازاني، ص٢٧، الطبعة الأولى ١٣٣٠ هـ- ١٩١٢م، الناشر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

وقال أيضا في شرح المقاصد:" لا قديم بالذات سوى الله تعالى، وأما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات، والمتكلمون صفات الله تعالى"، شرح المقاصد، للتفتازاني،(٨/٢).

وقد صرح البياضي أيضا في كتابه إشارات المرام بأن الصفات ممكنة في نفسها واجبة لذات الواجب، فقال:" وقدم الصفات قدم زماني، بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم؛ لكونها ممكنة في نفسها، واجبة لذات الواجب"، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تأليف: كمال الدين أحمد بن حسين البياضي، ص١٠٦، الناشر: دار الكتب العلمية بيرت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.



**الذات فاعلة وقابله للصفات دون أن يلزم المحال عند الإمام الرازي**:

ويرى الإمام الرازي أن الذات من الممكن أن تكون فاعلة مؤثرة في وجود الصفات– أوجدت الصفات–، وقابلة متصفة بهذه الصفات التي هي أثرت فيها دون أن يلزم المحال بأن يصدر عن ذاته أثران كما يدعي الفلاسفة، وإنما يصدر عن ذاته أثر واحد وهو وجود تلك الصفات، أما قابلية الذات لتلك الصفات، فليست أمرا وجوديا حتى يقال عنها إنها أثر.

يقول الإمام الرازي ردا على الفلاسفة في هذه المسألة:" قلنا: لم قلتم: إن ذاته لو كانت مؤثرة في هذه الصفات، وقابلة لها لكان قد صدر عن ذاته أثران؟ بيانه: أن الصادر عن ذاته وجود تلك الصفة، فأما قابليتها لتلك الصفة، فليست أمرا وجوديا؛ لأن قابلية الشيء للشيء لو كانت صفة ثبوتية لكانت قابلية القابل لتلك القابلية صفة أخرى، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيتسلسل هو محال"(١).

وقال:" فثبت أن البسيط يمكن أن يكون مؤثرا وقابلا معا"(٢).

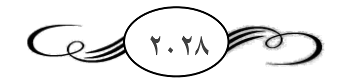
وقال:" ثم الذي يحقق فساد قول الفلاسفة: إن الشيء الواحد لا يكون مؤثرا وقابلا: أنهم اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالكليات، واتفقوا على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى حتى إن ابن سينا قال: إن تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها محال، وإذا كانت كذلك، كانت ذاته تعالى مؤثرة في تلك الصور وقابلة لها، ومن كان ذلك مذهبا له، كيف يمكن إنكار الصفات؟!"(٣).

---

(١) الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي،(٢٣٦/١).

(٢) المصدر السابق،(٢٣٩/١).

(٣) الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي (٢٣٩/١).



## ثانيا: وجوب(١) الصفات عند الإمام السنوسي:

ويرى الإمام السنوسي أن صفات المعاني واجبة بذاتها، وليست ممكنة بذاتها واجبة بغيرها بسبب وجوب الذات لها كما يرى الإمام الرازي، فوجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات، فهي لا تحتاج في وجودها إلى شيء، ولا تفتقر إلى موجد، فهي غنية عن المقتضي بالإطلاق؛ لأن الواجب هو الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء، ويحتاج إليه كل شيء، قائم بنفسه مستغن عن غيره مطلقا، يستمد وجوده من ذاته، ويمد الغير بالوجود، ومن لازم الواجب عدم قبول العدم أزلا وأبدا، فلا يجوز عليه العدم لا أزلا في جانب الماضي، ولا أبدا في جانب المستقبل، فالواجب لذاته هو الذات والصفات. يقول الإمام السنوسي:" وأما صفاته- جل وعلا- فكلها واجبة، والواجب من لازمه وجوب القدم والبقاء؛ إذ الوجوب نفي قبول الانتفاء، وما لا يقبل الانتفاء، فلا انتفاء له سابقا، ولا لاحقا، في ذلك تحقيق قدمه وبقائه، فلم يصح إسناده- الواجب-لمقتض أصلا، فلا معنى للتعليل إن أطلق فيها- في صفات المعاني- إلا التلازم "(٢). وقال:" إذ لا يجب الوجود إلا لذاته العلية، وصفاته"(٣). وقال:" إن صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بالإطلاق"(٤).

---

(١) الوجوب: هو عدم قبول الانتفاء. فهو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج. والواجب: هو ما لا يتصور في العقل عدمه. والواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعا ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الواجب لذاته سمي واجبا لذاته، وإن كان لغيره سمي واجبا لغيره . وواجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلا . راجع: التعريفات للجرجاني، ص٢٢٢ ، وحاشية على شرح أم البراهين، للدسوقي، ص٣١، وحاشية الشرقاوي، ص١٨، وحاشية على شرح الخريدة البهية، أحمد الصاوي، ص٢٢ .

(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١١٧ .

(٣) المصدر السابق، ص١٣٨ .

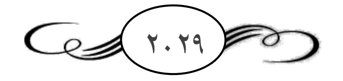
(٤) شرح الكبرى، السنوسي، ص١٨١ .

وقد تبع الإمام السنوسي في هذه المسألة ووافقه القول فيها: الأمير، والبيجوري، والدرديري.

فقال الأمير:" والذي نعتقده كلام الأشاعرة، وهو أن الواجب لذاته الإله وصفاته، فالإله الواحد الذات المتصفة بالصفات"حاشية الأمير، ص٨٢. وقال:" وتحقيقه أن الكلام في الوجوب له تعالى وهو متفق عليه في الكل على الإجمال لا في الوجوب الذاتي وعدمه على أن وجود صفة الألوهية في حد ذاتها بقطع النظر عن ذات الإله مستحيل؛ إذ لا بد للصفة من موصوف، ولا يجوز لغيره، فما معنى هذه الإساءة في الأدب؟ فالحق ما عليه السنوسي والجماعة من أن الإله واجب بذاته وصفاته " حاشية الأمير، ص٥٨.

وفي هذا يقول البيجوري:" واعلم أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه، وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد". تحفة المريد، للبيجوري، ص٥٠.

ويقول الدرديري في أن الصفات ليست ممكنة لذاتها:" وكلها قديمة بالذات....أي: وكل صفات المعاني قديمة بذاتها، فقدمها ذاتي، وليست بممكنة في نفسها، وإنما قدمها بقدم الذات المقدس". حاشية على شرح الخريدة البهية، تأليف: أحمد الصاوي، ص٥٠، والخريدة البهية في العقيدة الإسلامية، لأبي بركات أحمد الدرديري، إعداد: الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري، ص٧٠، الناشر: مكتبة الإيمان الطبعة الأولى١٤٣١هـ-٢٠١٠م.



ثم بين الإمام السنوسي أن الإمام الرازي قد ضاهى في قوله: بإمكان الصفات قول الفلاسفة، ووافقهم فيه. وقد رد الإمام السنوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة وهي قوله بإمكان الصفات؛ لأنه يرى أن صفات المعاني ليست ممكنة لذاتها، وليست مفتقرة إلى الذات في الوجود، وإنما هي واجبة بذاتها غنية عن المقتضي بالإطلاق. يقول الإمام السنوسي:" ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة الفلاسفة في أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف–أي يتوقف وجود الصفات على الذات– يوجب الإمكان، وأن كل مركب يفتقر إلى جزئه، وجزء غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا، وتوهم التركيب باعتبار الصفات، واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله تعالى استشعر النقض بصفات الله تعالى، فقال مرة: هذا مما نستخير الله تعالى فيه يعني القول بإمكانها من حيث ذاتها، وجزم أخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق إليها فقال: هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته–جل وعلا– وضاهى في ذلك قول الفلاسفة: إن العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه، ونعوذ بالله من زلة عالم"(١).

**<u>وقد أجاب الإمام السنوسي على دليل الإمام الرازي وهو</u>:**

أن افتقار الصفات إلى الذات يستلزم إمكان الصفات، ورد عليه: بأن الإمام الرازي إما أن يقصد بالافتقار: احتياج صفات المعاني إلى الذات في الوجود، أو يقصد به: التلازم وعدم الانفكاك.

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١١٩،١٢٠ .



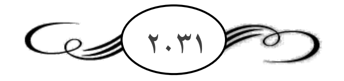
**<u>أ - فإن كان الإمام الرازي يقصد بالافتقار:</u>**احتياج صفات المعاني إلى الذات في الوجود، فهذا ممنوع[١]، فلا نسلم له بذلك، أي نمنع أن تكون صفات المعاني مفتقرة إلى الذات في الوجود، وبالتالي فهي ليست ممكنة كما يدعي الرازي؛ لأن الافتقار والاحتياج إلى الغير في الوجود يلزم منه أن يكون الغير قد أفاد المفتقر الوجود، فيكون المفتقر حادثا، فيلزم منه حدوث الصفات أي وجودها بعد العدم، وهذا يلزم منه أن يكون الله محلا للحوادث، وقيام الحوادث بذات الله تعالى محال؛ لأن كل ما قام بالحادث فهو حادث، والله سبحانه قديم، وليس حادثا، فصفات المعاني عند الإمام السنوسي ليست ممكنة لذاتها، ولا حادثة وجدت بعد عدم، وإنما هي واجبة بذاتها غنية عن المقتضي بالإطلاق. يقول الإمام السنوسي ردا على الإمام الرازي في هذه المسألة:" والجواب منع الملازمة فإن الافتقار إلى الغير يقتضي أن المفتقر يفيده الغير الوجود، فيكون حادثا، ونحن لا ندعي ذلك بل نقول: إن صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بالإطلاق"[٢].

**ويمكن صياغة هذا الجواب** في صورة قياس استثنائي اتصالي مركب من شرطية متصلةمقدمة كبرى، وحملية مصدرة بلكن مقدمة صغرى ترفع عين

---

(١) حقيقة المنع: طلب الدليل على مقدمة معينة من مقدمات الدليل بما يحتاج إلى الاستدلال، وطلب التنبيه على ما يحتاج إليه، والذي يحتاج إلى الاستدلال هو التصديق النظري، والذي يحتاج إلى التنبيه هو التصديق البديهي الخفي. والمنع قسمان: الأول: منع مجرد عن السند، وذلك بأن يقول المانع:" أمنع صحة هذه الدعوى" فقط، والثاني: المنع المقترن بالسند. بأن يقول: أمنع صحة هذه الدعوى، وسند المنع لم لا يجوز أن يكون الأمر كذا، أو كيف والحال كذا. راجع: شرح الرشيدية، للشيخ عبد الرشيد الجونغوريالهندي،ص٢٩،٣٠، ورسالة الآداب، لمحمد محيي الدين بن عبد الحميد، ص٥٧، وآداب البحث والمناظرة في ضوء آيات الذكر الحكيم، د/ سيد فرج عبد الحليم الغول، ص٩٦، سنة ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ب. ت، وفتح الوهاب بشرح الآداب، وهو شرح على رسالة الآداب في البحث والمناظرة، للإمام محمد بن أحمد السمرقندي، تأليف: شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري، ص٣٦١ وما بعدها، تحقيق: د/ عرفه عبد الرحمن أحمد النادي، الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى سنة١٤٣٥هـ-٢٠١٤.

(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١١٨ .



التالي، فينتج رفع عين المقدم، ومفاده أنه:لو كانت صفات المعاني ممكنة لذاتها مفتقرة إلى الذات في الوجود لكانت حادثة، لكنها ليست حادثة، إذن صفات المعاني ليست ممكنة لذاتها، ولا مفتقرة إلى الذات في الوجود.

**أما عن بطلان التالي:** وهو حدوث الصفات؛ لأن الممكن هو ما استوى فيه الطرفان الوجود والعدم، فلا يوجد إلا بسبب ولا ينعدم إلا بسبب، فعند وجوده لا بد له من سبب يرجح جانب الوجود على جانب العدم، فيصير الممكن موجودا بعد أن كان معدوما، إذن فكل ممكن بعد وجوده يكون حادثا، وهذا يلزم منه قيام الحوادث بذات الله تعالى وهو محال. يقول الإمام السنوسي:" إذ يستحيل أن يتصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع صفاته، ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفا بالحوادث؛ إذ الجائز لا يكون إلا حادثا ويتعالى سبحانه عن ذلك"(١).

**ب - أما إن كان يقصد الإمام الرازي بالافتقار:** التلازم وعدم الانفكاك، فيكون قوله: افتقار صفات المعاني إلى الذات بمعنى: عدم انفكاك الصفات عن الذات في الوجود، فهي لا تنفك ولا تنفصل عن الذات في الوجود، ولا شك أن الافتقار بهذا المعنى لا يتنافى مع الوجوب الذاتي- وجود الذات والصفات-، ولا يستلزم إمكان الصفات؛ لأن الإمكان هو ما استوى فيه الطرفان الوجود والعدم، فيتحقق الإمكان بصحة ارتفاع أحد الطرفين عنه، فإذا ارتفع طرف العدم عنه تحقق الطرف الآخر وهو الوجود،فأصبح الممكن موجودا، وإذا ارتفع طرف الوجود عنه تحقق الطرف الآخر وهو العدم، فأصبح الممكن معدوما أي ظل على عدمه، بخلاف الواجب فلا يصح في العقل ارتفاع الوجود عنه؛ لأن الواجب وجوده ذاتي يستمد وجوده من ذاته، فوجوده لايقبل العدم لا أزلا ولا أبدا، فوجوده أزلي لم يسبقه عدم، أبدي لم يلحقه عدم، فالوجوب يلزم منه الوجود

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٢٠٣،٢٠٤.



الأزلي والأبدي، وهو لا يطلق إلا على الله سبحانه–على الذات والصفات معا–، وهذا ما يقول به جمهور أهل السنة، فهم يرون أن صفات المعاني ملازمة للذات أي لا تنفك ولا تنفصل عن الذات في الوجود.

وعلى هذا فإن الذات لم تتقدم على الصفات في الوجود، وكذلك الصفات لا تحتاج إلى الذات في الوجود، وإنما هما متلازمان لا ينفك أحدهما– أحد الوجودين الواجبين– عن الآخر.

ثم بين الإمام السنوسي أن الإمام الرازي إن كان يقصد بالافتقار: التلازم وعدم الانفكاك، فإنه كان من الواجب عليه أن يترك هذه الألفاظ الموهمة وهي: الافتقار، والإمكان؛ لأنها توهم احتياج الصفات إلى الذات في الوجود.يقول الإمام السنوسي ردا على الإمام الرازي وعلى الفلاسفة:" وإن عنيتم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الوجودين عن الآخر، لم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجود، فلم قلتم: إن هذا التوقف في العلم أو الوجود الذي سميتموه أنتم افتقارا ينافي وجوب الوجود، أو يستلزم الإمكان، فإن الإمكان إنما يتحقق بصحة الارتفاع، وإذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما–الوجود والعدم–، ولا ارتفاع أحدهما–الوجود–، فلا إمكان ولا احتياج لكل منهما، فاتركوا إذن عن لفظ الافتقار والإمكان الموهمين لما تقررت استحالته من الاحتياج إلى المؤثر...، وحينئذ تبدوا فضيحتكم بادعائكم ما لا تجدون إلى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة(١) بلفظ الافتقار الموهم، واستعماله لمطلق التوقف، ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة إلى المؤثر"(٢).

---

(١) المغالطة عند المناطقة: هي الدليل الفاسد من جهة المادّة أو الصورة. فهي عبارة عن قول مؤلف من قضايا شبيهة بالقطعية، أو الظنية، أو المشهورة. راجع: تحرير القواعد المنطقية، للقطب الرازي ص ١٦٩، والتعريفات، للجرجاني، ص١٩٩.

(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١١٨،١١٩، بتصرف .



وقال في شرح الجزائرية:" ومعنى كون صفات المعاني علة للصفات المعنوية أنها ملزومة لها لا توجد بدونها، لا أن معناه أنها أثرت في ثبوتها حتى يلزم من التعليل حدوث الصفات المعنوية أو إمكانها، وإذا أثبتنا أن التعليل بمعنى التلازم لم يلزم من إثباته إمكان ولا حدوث"(١).

**استحالة كون الذات فاعلة وقابلة للصفات عند الإمام السنوسي**:

وقد رد الإمام السنوسي على الإمام الرازي في مسألة كون الذات فاعلة وقابلة للصفات، فقال:" وأشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريحه- يقصد الرازي- بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها"(٢).

وقد رد الإمام السنوسي عليه في هذه المسألة، وبين فساد قوله بأنه: لو كانت صفات المعاني ممكنة لذاتها مفتقرة إلى الذات في الوجود، لكانت الذات فاعلة لهذه الصفات أي مؤثرة في إيجادها، وقابلة لها أي أن الذات متصفة بهذه الصفات الحادثة التي أوجدتها بعد العدم.

**لكن التالي باطل:** وهو كون الذات فاعلة للصفات، وقابلة لها؛ لأن كون الذات فاعلة للصفات: يلزم منه إيجاد هذه الصفات بعد العدم أي حدوث الصفات. وكون الذات قابلة للصفات بمعنى اتصاف الذات بهذه الصفات الحادثة: يلزم منه قيام الحوادث بذات الله وهو محال؛ لأن ما قام بالحادث فهو حادث، والباري تعالى قديم، وليس حادثا. وإذا بطل التالي وهو كون الذات فاعلة وقابلة، بطل المقدم، وهو كون الصفات ممكنة لذاتها مفتقرة إلى الذات في الوجود، وثبت نقيضه وهو أن الصفات واجبة بذاتها غنية عن المقتضي وهو المطلوب.وفي هذا يقول الإمام السنوسي:" يتعين أن تكون هذه الصفات كلها قديمة...، إذ لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا، للزم أن لا يعرى عنه- يخلو

---

(١) المنهج السديد في شرح كفاية المريد، لأبي عبده محمد بن يوسف السنوسي، ص٢١٧.
(٢) شرح الكبرى، السنوسي، ص١١٩،١٢٠ .



عنه– أو عن ضده الحادث؛ لما عرفت فيما مضى أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وما لا يعرى عن الحوادث كان حادثا مثلها...، وما لا تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة"[١].

وقال في قدم الصفات، واستحالة كونها حادثة:" وإذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى، وبين

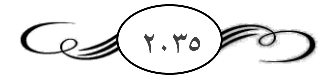
جميع صفاته التي يتصف بها، لزم أن تكون كلها قديمة؛ إذ لو كان شيء منها حادثا، والفرض أنه لا يمكن أن يعرى عن صفة من صفاته–تعالى– لزم أن يكون وجود ذاته حادثا، لكن الحدوث على ذاته–تعالى– مستحيل، فبهذا تعرف أن استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها ...، وجوب القدم لجميع صفاته تعالى؛ لأنه لما قام البرهان على وجوب قدمهعرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته"[٢].وقال:" لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لدل على حدوثه "[٣].

**تعقيب**:

١- **أتفق مع الإمام السنوسي في أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها**:

فهي واجبة لذاتها مثل وجوب الذات، وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما يرى الإمام الرازي؛ لأنها لو كانت ممكنة، لكانت جائزة الوجود، ولو كانت جائزة الوجود لكانت حادثة، كيف وهي قديمة، وأيضا لو تطرق الجواز إلى صفاته–تعالى– لكان ذلك مناقضًا لوجوب وجوده، فإن

(١) المصدر السابق، ص١٣٠، بتصرف .
(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١٣٣ .
(٣) المصدر السابق، ص١٣١ .



الإمكان[١] والوجوب يتناقضان، فكل ما هو واجب الذات، فمن المحال أن يكون جائز الصفات، وهذا واضح بنفسه[٢].

**ولعل الإمام الرازي يقصد بأنها ممكنة عقلا:أي الإمكام بالمعنى الأعم**:

وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين، أي: سلب الضرورة عن الطرف المخالف لما نطق به، وهو ما لا يمتنع وقوعه، فإذا قلنا: إن الصفات ثابتة لله- تعالى- بالإمكان بالمعنى الأعم كان معناه أن سلب هذه الصفات عن الله غير ضروري، فيصدق ثبوت هذهالصفات لله تعالى بكونها واجبة أو جائزة؛ لأن الإمكان العام لا يجري إلا في الواجب والجائز، لكن هذه الصفات واجبة، فقد قام الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بهذه الصفات، أي أن ثبوت الصفات ضروري بالنسبة للذات، وعدمها ليس بضروري-ليس بواجب-[٣].

٢- **وكذلك أتفق مع الإمام السنوسي في استحالة كون الذات فاعلة وقابلة للصفات**:

وأختلف مع الإمام الرازي في هذه المسألة؛ لأنه يلزم من قوله-الرازي- أن تكون ذات الباري فاعلة مؤثرة في تلك الصفات أي أنها أوجدت الصفات، فتكون الصفات حادثة وجدت بعد عدم، كانت معدومة ثم وجدت، وأن تكون الذات قابلة للصفات أي موصوفة بها- الذات متصفة بهذه الصفات الحادثة-،

---

(١) أي الإمكان بالمعنى الأخص، وليس الأعم؛ لأن الإمكان يطلق على سلب الضرورة عن أحد الطرفين، أو عن الطرفين معا، فالإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين أي الإمكان بالمعنى الأعم يعني عدم الامتناع، وهو بهذا المعنى لا ينافي الوجوب، بل يصدق عليه، أما إن أطلق على المعنى الثاني وهو سلب الضرورة عن الطرفين معا أي الإمكان بالمعنى الأخص يعني عدم الامتناع، وعدم الوجوب، فالإمكان بهذا المعنى ينافي الوجوب، ولا يصدق عليه.

(٢) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، تصنيف: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ص١٠٢،١٠١، الناشر: شركة القدس الطبعة الأولى، ٢٠١٢ .

(٣) راجع: التعريفات، للجرجاني، ص٣٠، وحاشية الدسوقي، ص٩٨.



وذلك محال؛ لأنه يلزم منه قيام الحوادث بذات الله– تعالى– بأن يكون الله محلا للحوادث،ويلزم منه التركيب في الواجب، بأن يكون الباري تعالى مركبا من الذات، والصفات، والتركيب أمارة ودليل الإمكان؛ لأن المركب يحتاج إلى أجزائه، وإلى من يركبه،

## المطلب الثاني: صفات المعاني بين الاعتبار في الذهن، والوجود في الخارج

### أولا: صفات المعاني نسب وإضافات[١]- أمور اعتبارية- لا وجود لها في الخارج عند الإمام الرازي:

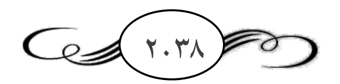
يرى الإمام الرازي أن صفات المعاني أمور اعتبارية عقلية عدمية لا وجود لها في الخارج، وأنها مجرد نسب وإضافات، وأنها ليست صفات وجودية،ومعان حقيقية لها وجود في الخارج.

وفي هذا يقول الإمام الرازي:" وتحقيق الكلام أن نقول: إن كل من علم أمرا من الأمور، فإنه لا بد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم، نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة، هذه الإضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق، فيقولون: العلم متعلق بالمعلوم، وعندنا: أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق، وعن نفس هذه الإضافة المخصوصة"[٢]. وقال:" والذي ندعيه ونقوله:

---

(١) الإضافة: هي النسبة المتكررة أي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضا بالقياس إلى الأولى، فالإضافة هي المعقولة بالإضافة إلى الغير، ولا حقيقة لها إلا ذلك، ومعناها أن تُتعقل النسبتان معا من غير أن تتقدم إحداهما على الأخرى، كالأبوة والبنوة، فالأبوة نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة، والبنوة نسبة تعقل بالقياس إلى الأبوة، فكل منهما لا يعقل إلا مع الآخر- أي باعتبار الذهن لا الخارج-، فتعقل ذات الأب بوصف كونه أبا يستلزم تعقل ذات الابن بوصف كونه ابنا، فتعقل الأب لا يتم إلا بتعقل الابن، وهذا دور معي لا سبقي، دور معي أي لا تقدم فيه لأحد الأمرين على الآخر المتقدم عليه أيضا حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه كما في الدور السبقي المستلزم للمحال، وهو كون الشيء متقدما على نفسه متأخرا عنها في آن واحد، بل النسبتان في الدور المعي موجودتان معا في الذهن لا تقدم لأحدهما على الآخر على النحو الذي ذكرنا. ومثل: التقدم والتأخر، فالتضايف في هذا المثال إنما هو بين مفهوميهما- أي لا بين الذاتين- وهما معا في الذهن، وكالعالم والعلم، فالعبرة في الإضافة بالمفهوم لا الماصدق– الذات-، فهما أمران لا يتصور مفهوم أحدهما بدون الآخر كالعالم والعلم، فإنه لا يوجد العلم بدون عالم؛ لأن الصفة لا توجد بدون موصوفها، ولا يوجد عالم دون أن يتصف بصفة العلم. راجع: شرح المقاصد، للتفتازاني(٤٦١/٢ وما بعدها)، وشرح المواقف، للجرجاني(١٧١/٦، ١٧٢)، والتعريفات للجرجاني،ص٥٣، ١٩٣، وحاشيتا العلامة العطار، والشيخ محمد حسنين العدوي المالكي على شرح المقولات، للشيخ السجاعي، ص٤٩-٥٣، والمقولات الواضحة، د/ يوسف علي يوسف، وسلمان عبد الفتاح، ص٣٧ .

(٢) الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي(٢١٩/١).



إنه لا بد من إثبات الذات، ولا بد من إثبات النسبة والإضافة وهي المسماة بالشعور وبالعلم، وأما إثبات سائر الأمور -يقصد ما أثبته المتكلمون من صفات المعاني-، فذاك مما لا ندعيه، ولا نتعرض له"(١).

وقد صرح الإمام الرازي بهذا المعنى مرة أخرى في كتابه المعالم، فقال:" إنه من علم شيئا، فإنه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والإدراك...، والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق، أما نحن فلا ندعي إلا ثبوت هذه النسبة"(٢).

وقال:" إن العلم نسبة مخصوصة، والقدرة نسبة أخرى مخصوصة، وأما الذات فهو موجود قائم بالنفس ليس من قبيل النسب والإضافات"(٣).

وقال:" هذه النسبة المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها، بل ما لم توجد ذات قائمة بأنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها، فإنه يمتنع وجودها"(٤).

**ثانيا: صفات المعاني حقائق ومعان لها وجود في الخارج عند الإمام السنوسي:**

بينما يرى الإمام السنوسي أن صفات المعاني صفات وجودية ومعان وحقائق لها وجود في الخارج، وليست أمورا اعتبارية عقلية عدمية لا وجود لها في الخارج كما يدعي الإمام الفخر، فهي معان موجودة في الخارج بحيث يمكن

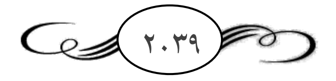
---

(١) المصدر السابق،(٢١٩/١، ٢٢٠). فقول الإمام الرازي: وأما إثبات سائر الأمور يقصد به ما أثبته المتكلمون، فمنهم من أثبت أمورا ثلاثة: الذات، والعلم وهو صفة حقيقية قائمة بالذات، والنسبة والإضافة والتعلق لهذه الصفة، فيكون هذا التعلق حاصلا بين العلم وبين المعلوم، ومنهم من أثبت أمورا أربعة كالباقلاني: الذات، والعلم، ثم العلم يوجب العالمية، ثم إثبات التعلق للعلم لا للعالمية أو للعالمية لا للعلم، ومنهم من أثبت أمورا خمسة: الذات، والعلم، والعالمية، وتعلق العلم، وتعلق العالمية، فأثبتوا التعلق للعالمية وللعلم . راجع: الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي، (٢١٩/١، ٢٢٠) .

(٢) معالم أصول الدين، للإمام الرازي، ص٥٩ بتصرف .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق، ص٦٠.



رؤيتها لو أزيل الحجاب عنا، كالعلم فإنه معنى موجود في الخارج قائم بذات العالم زائد على ذاته.

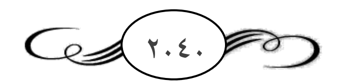
وقد رد الإمام السنوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة وهي تسميته للصفات بالإضافات، وقوله: إن صفات المعاني أمور اعتبارية، وإنها مجرد نسب وإضافات، بالمنع، أي أمنع قولك إن الصفات مجرد نسب وإضافات، ولا أسلم لك به، وسند المنع: كيف وصفات المعاني حقائق ذوات إضافات، أو أحكام لمعان ثابتة ذوات إضافات[١].

والدليل على ذلك: أن العلم في الشاهد مثلا لا يرجع إلى نسبة، وإنما هو حقيقة ذات نسبة في الشاهد، فكيف نثبت العلم للقديم على وجه يخالف حقيقته في الشاهد؟ بأن يكون إضافة في القديم، وحقيقة ذات نسبة للحادث، مع أن حقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث، فإننا نتعقل العلم مع الذهول عن كونه قديما أو حادثا، ثم نقيم الدليل بعد ثبوته على أنه قديم أو حادث، فالقدم والحدوث لا يتوقف فهم الماهية عليهما؛ لأنهما ليسا ذاتيين.يقول الإمام السنوسي:" ومن شنيع مذهبه-الرازي- تسميته الصفات بالإضافات، وهي عند الأشعرية إما حقائق ذوات إضافات، أو أحكام لمعان ثابتة ذوات إضافات...، فالكلام معه لا يرجع إلى مجرد مناقشة لفظية، بل هو في مؤاخذة معنوية، وقد صرح بذلك في المعالم، فيقال له: معقول العلم مثلا في الشاهد لا يرجع إلى نسبة، بل هو حقيقة ذات نسبة، وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث، وكثرة التعلقات وقلتها، فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في الشاهد؟والشاهد سلم يرتقى به إلى إثبات الحقائق غالبا على وجه الكمال والتنزيه"[٢].

---

(١) بمعنى أننا نثبت أمورا ثلاثة: الذات، والعلم – وهو صفة حقيقية قائمة بالذات-، ثم نثبت لهذه الصفة هذه النسبة وهي الإضافة وهذا التعلق، فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك النسبة وهذا المعلوم .

(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١٢٧، بتصرف .



وقد بين الإمام السنوسي أن الذي دفع الإمام الرازي إلى هذه الأقوال- أن الصفات مجرد نسب وإضافات-: هو فراره من التركيب حيث توهم أن إثبات الصفات الوجودية للذات يلزم منها التركيب في الواجب، بأن يكون الواجب مركبا من الذات والصفات، والتركب على الواجب محال؛ لأن المركب يحتاج إلى نفسه أي أجزائه، وإلى غيره أي إلى من يركبه- أي إلى مركب اسم فاعل- ، والاحتياج أمارة الإمكان، وهو-الإمكان- يتنافى مع الوجوب الذاتي؛ لأن الواجب لذاته لا يحتاج إلى شيء، مستغن عن غيره.

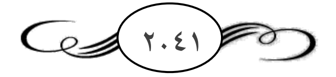
وكذلك بين الإمام السنوسي أن كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف، ولا توجب تركيبه، بدليل أن الجوهر الفرد موصوف بالوحدة، وإن اتصف بصفات عديدة، فكثرة الصفات لا تعني تركيب الذات، فهي ذات واحدة متصفة بصفات. وفي هذا يقول الإمام السنوسي:" الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل أن الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد، ومعنى الإجماع: أن الموصوف بصفات الألوهية واحد"(١).

فكما أن الإمام الرازي يسلم بأن الشيء لا يتكثر بتكثير اعتباراته، فكذلك يجب عليه أن يسلم بأن الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته.يقول الإمام السنوسي معلِّلًا قول الإمام الرازي:" والذي قاده إلى أكثر هذه الآراء الفاسدة بإجماع، فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت الصفات، ولأجل ذلك نفوها، هذا مع أن الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر بتكثير اعتباراته"(٢).

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٠ .

(٢) السابق، بتصرف .



**تعقيب**:

**أتفق مع الإمام السنوسي في أن صفات المعاني صفات حقيقية ومعان**:

لها وجود في الخارج، وليست أمورا اعتبارية عدمية كما يدعي الفخر، والدليل على ذلك: أن الله أثبت هذه الصفات لنفسه في كتابه العزيز فقال سبحانه:﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾[1]، وقال:﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾[2]، أي ملتبسا بعلمه، بمعنى أنه تعلق علمه بنزوله، فنزل مقارنا لتعلق العلم به، لئلا يلزم كون العلم منزلا،وكقوله:﴿أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعٗا﴾[3]،
وقوله:﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ٥٨﴾[4] أي القدرة إلى غير ذلك من الآيات.

فالله سبحانه وتعالى عالم، وكل عالم فله علم؛ إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك، وكذا القادر وغيره، وأن لله تعالى معلوما، وكل من له معلوم فله علم؛ إذ لا معنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم[5]. إذن الله – تعالى– له علم .

---

(١) سورة النساء، جزء آية (١٦٦).

(٢) سورة هود، جزء آية (١٤).

(٣) سورة البقرة، جزء آية (١٦٥).

(٤) سورة الذاريات، آية (٥٨).

(٥) راجع: شرح المقاصد،للتفتازاني ،(٤/٧٤،٧٧)، وشرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٣٨،٣٩، وأبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي،(١/٢٦٩وما بعدها)، وعمدة المريد شرح جوهرة التوحيد وهو الشرح الكبير للناظم الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني،(١/٤١٩)، تحقيق: عبد المنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، الناشر: دار النور المبين، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م .

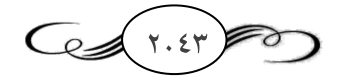
## المطلب الثالث: مغايرة الصفات للذات بين الإمامين

### أولا: مغايرة[1] الصفات للذات عند الإمام الرازي:

يذهب الإمام الرازي إلى أن صفات المعاني مغايرة للذات، فالصفات عنده غير الذات، وقد استدل الإمام الرازي على ذلك: أنه لا يلزم من العلم بالذات العلم بالصفات، فلا يلزم من علمنا بالذات أن تكون هذه الذات عالمة أو قادرة، وإنما نحتاج إلى دليل منفصل نثبت به أن هذه الذات عالمة أو قادرة، ولا شك أن المعلوم مغاير لغير المعلوم–الذي يحتاج إلى دليل على إثباته–، فوجب التغاير بينهما؛ لأننا إذا قلنا: الذات، ثم قلنا: الذات عالمة، فإننا ندرك بالضرورة التفرقة بينهما، فتقدير العقل وتصوّره يجزم بوجود ذاته تعالى مع فرض عدم صفاتها، ولذلك يطلب البرهان على وجود الصفات مع جزمه بوجود الذات.

فبعد تصريح الإمام الرازي بإثبات الصفات نسبًا وإضافات شرع في الاستدلال على المغايرة بين الذات والصفات بقوله:" والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة: أنا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته، لم

(١) الغيران: هما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان، أو مكان، أو وجود، أو عدم. وهذا أمثل من قول من قال: الغيران: كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني. راجع: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للقاضي الباقلاني أبي الطيب محمد بن أبي بكر، ص ٢٥، ٣٧، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ص ١٣٧، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مطبعة السعادة، ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م، ونهاية الإقدام للشهرستاني،ص١٩٤، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن -وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن -،ص ١٤٣، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية. ب.ت. وشرح المواقف للجرجاني(٤/ ٥٤)، وأبكار الأفكار(٣/ ٢٨٧)، وغاية المرام في علم الكلام، للآمدي، ص ١٣٤، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩١- ١٩٧١ .



يلزم من علمنا بهذا القدر،علمنا بكونه- تعالى- عالما قادرا بالمعنى الذي ذكرناه، والمعلوم مغاير لغير المعلوم"(١).

ويرى أن من علم أمرا، فإنه يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة وإضافة مخصوصة، هذه النسبة مغايرة للذات، وفي هذا يقول الإمام الرازي:" وندعي أن هذه الإضافة والنسبة مغايرة لنفسالذات، فالعلم مع هذه الإضافة المخصوصة أمران، لا أمر واحد"(٢).

وقد صرح الإمام الرازي بهذا المعنى في كتابه المعالم فقال:" أنا بعد العلم بذات، نحتاج إلى دليل منفصل في إثبات كونه عالما قادرا، والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم "(٣). وقال:" أنا إذا قلنا الذات، ثم قلنا الذات عالمة، فإنا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصديق، وذلك يوجب التغاير"(٤).

أقول: ولعل الإمام الرازي يقصد بمغايرة الصفات للذات المغايرة في المفهوم، فالمفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات.

**ثانيا: عدم مغايرة الصفات للذات عند الإمام السنوسي:**

بينما يرى الإمام السنوسي أنه لا يجوز إطلاق الغيرية على صفاته تعالى، فلا نقول: إن صفات المعاني غير الذات، هي غيره؛ لأنه يلزم منه انفكاك

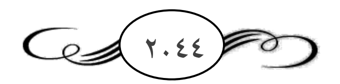
(١) الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي،(١/٢١٩، ٢٢٠).

فقول الإمام الرازي: وأما إثبات سائر الأمور يقصد به ما أثبته المتكلمون، فمنهم من أثبت أمورا ثلاثة: الذات، والعلم وهو صفة حقيقية قائمة بالذات، والنسبة والإضافة والتعلق لهذه الصفة، فيكون هذا التعلق حاصلا بين العلم وبين المعلوم، ومنهم من أثبت أمورا أربعة كالباقلاني: الذات، والعلم، ثم العلم يوجب العالمية، ثم إثبات العلق للعلم لا للعالمية أو للعالمية لا للعلم، ومنهم من أثبت أمورا خمسة: الذات، والعلم، والعالمية، وتعلق العلم، وتعلق العالمية، فأثبتوا التعلق للعالمية وللعلم . راجع: الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي (١/٢١٩، ٢٢٠).

(٢) الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي،(١/٢١٩)، بتصرف .

(٣) معالم أصول الدين، للإمام الرازي، ص٥٩ .

(٤) المصدر السابق، ص٦٠ .



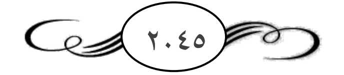
ومفارقة وانفصال الصفات عن الذات، ومعلوم أن الصفات لا تنفك ولا تنفصل عن الذات، وإنما نقول: إن الصفات ليست هي غير الذات أي ماصدقا بمعنى أن هذه الصفات لا تصدق إلا على ذات واحدة.

ثم بين الإمام السنوسي أنه كما لا يجوز إطلاق الغيرية على الصفات، فلا نقول إن صفات المعاني غير الذات، فكذلك لا يجوز إطلاق العينية عليها– على الصفات– فلا نقول: إن صفات المعاني عين الذات، هي هو؛ لأنه يلزم منه الاتحاد، اتحاد الصفات والذات أي أنهما شيء واحد، وإنما نقول: إن الصفات ليست هي عين الذات أي مفهوما، فالمفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات، وليست هي غير الذات أي ماصدقا بمعنى أن هذه الصفات لا تصدق إلا على ذات واحدة.

وفي هذا يقول الإمام السنوسي ردا على الإمام الرازي في هذه المسألة:" ومن شنيع مذهبه أيضا ...، تسميته لها – تسمية الرازي لصفات المعاني – في بعض المواضع مغايرة للذات مع ما علم من أن أئمة السنة يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى؛ لما يؤذن به من صحة المفارقة، كما يمنعون أن يقال: هي هو لما يؤذن به من معنى الاتحاد"[١].وقال:"ومنها–أي ومن شنيع مذهبه– إطلاق أن صفاته تعالى مغايرة لذاته، وأئمة السنة ممتنعون من إطلاق ذلك؛ لما يوهم لفظ الغير من صحة المفارقة، ولم يرد الشرع بإطلاقه ، فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية"[٢].

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص١٢٠ .

(٢) المصدر السابق، ص١٢٧ .



**وفي هذه المسألة يتفق الإمام السنوسي مع الشيخ الأشعري**:

الذي صرح بأن الصفات ليست هي عين الذات، ولا هي غير الذات، فقال:" لا يقال لصفاته: هي هو ولا غيره"(١). وقد بين الإيجي مقصود الشيخ الأشعري بأن الصفات لا هي هو ، ولا هي غيره، فقال:"لا هو: بحسب المفهوم. ولا غيره:بحسب الهويّة(٢)"(٣)، أي أن الشيخ الأشعري لا ينكر مغايرة الصفات للذات بحسب مفهوم كلٍّ منهما.

**تعقيب**:

١- **أرى أن الخلاف بين الإمام الرازي والإمام السنوسي في مسألة مغايرة الصفات للذات أو عدم مغايرتهامن الممكن حمله على أنه خلاف لفظي**:

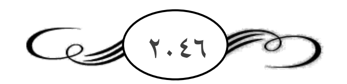
بأن يكون قول الإمام الرازي بمغايرة الصفات للذات: محمولا على الغيرية في المفهوم، أي أن الصفاتغير الذات مفهوما، فالمفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات، فمراد من قال إنها غيرالذات: محمول على الغير في المفهوم، وإن لم تنفك عن الذات ماصدقا.

---

(١)مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة لأبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك، ص٣٨، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م. وراجع في هذه المسألة: الملل والنحل للشهرستاني، (١/ ١٠٨). وأبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي، (١/ ٤٧٥).

(٢) الهُويّة في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين: الحقيقة الجزئية، أي ذات الشيء هو هو، من حيث كون متعيّنًا ومتشخصًا في ذاته. انظر:التعليقات لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ، ص ٢١، الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، ١٤٣٦ هـ. شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٩). الصحائف الإلهية لشمس الدين السمرقندي محمد بن أشرف، ص ٩٨، تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف، الناشر: مكتبة الفلاح، الكويت/ ب.ت. نشر الطوالع للمرعشيساجقلي زاده محمد بن أبي بكر، ص١١٧، تحقيق: محمد إدريس، الناشر: دار النور المبين، عمان الأردن، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي،(٢/ ١٧٤٥)، .

(٣) شرح المواقف، للجرجاني (٤/ ٦٠).



بينما يكون قول الإمام السنوسي بعدم مغايرة الصفات للذات: محمولا على عدم الغيرية في الماصدق، أي أن الصفات ليست غير الذات ماصدقا، بمعنى أن الصفات لا تنفك ولا تنفصل عن الذات. فمراد من قال بأنها ليست بغير الذات: محمول على نفي الغير المنفك في الماصدق، وإن كانت غيرا في المفهوم، وعلى هذا يكون الخلاف بينهما لفظيا، فالمراد أنها ليست بغير الذات غيرا منفكا-ماصدقا، وهذا لا ينافي أنها غير الذات غيرا ملازما-أي مفهوما-.

٢- **وأرى أن صفات المعاني ليست هي عين الذات، ولا هي غير الذات**:

ليست هي عين الذات: مفهوما-أي بحسب المفهوم الذهني تصورا وتعقلا- نظرا لاختلاف المفهوم؛ إذ إن حقيقة الذات غير حقيقة الصفات، وإلا لزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل.

وليست هي بغير الذات: ماصدقا-أي بحسب الوجود الخارجي تحققا في الخارج- أي ليست غيرًا منفكا لا مطلق الغير، فهي زائدة لكنها ليست منفكة-منفصلة- عن الذات؛ لأن الصفات قائمة بالذات، متحدة بها، يستحيل انفكاكها عنها.

فلا بد من التغاير بين المحمول والموضوع في المفهوم حتى يصح الحمل، فشرط الحمل المغايرة، فنحن نأخذ الموضوع من حيث الماصدق-الذات،الأفراد-، والمحمول من حيث المفهوم، فأحمل مفهوم المحمول على ذات الموضوع حتى يصح الحمل، فعندما أقول: الله عالم، أحمل مفهوم العلم على ذات العالم حتى يصح الحمل فالصفات" ليست عين الذات بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الموجود، كما هو سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود؛ ليصح الحمل، والتغاير بحسب المفهوم؛

ليفيد كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان، فإنه لا يفيد"(١).

**وعلى هذا لا يقال: الشيء إما غير أو عين، فلا يعقل قولهم: ليست غيرا ولا عينا.**

لأن هذا إنما يرد لو كان الغير هنا ما قابل العين، وإنما المراد به المنفك، فليست منفكة ولا عينا بل شيء ملازم(٢).

ويفسر الإمام الغزالي –عليه الرحمة– عبارة " الصفات ليست هي الذات، ولا هي غير الذات فيذكر:" أن معناها أننا إذا قلنا: الله–تعالى– فقد دللنا به على الذات مع الصفات، لا على الذات بمجردها؛ إذ اسم الله لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية، كما لا يقال: الفقه غير الفقيه، ويد زيد غير زيد؛ لأن البعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليس هو زيد، ولا هي غير زيد، بل كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض، فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل"(٣).

(١) عمدة المريد، للإمام إبراهيم اللقاني،(٥٠٥/١) . وراجع في هذه المسألة: التمهيد، تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، ص٢١٣،٢١٤، الناشر: المكتبة الشرقية بيروت، سنة١٩٥٧م، والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٩٩,١٠٠، ونهاية الأقدام في علم الكلام، للإمام عبد الكريم الشهرستاني، ص١٨١، حرره وصححه: الفريد جيوم، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، وشرح المقاصد، للسعد، (٧٦/٤)، وحاشية الأمير، ص٩٢، وقضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق، تأليف، شيخنا الأستاذ الدكتور/ حسن محرم السيد الحويني، ص١٨٨-١٩٥، الناشر: دار الهدى للطباعة، سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
أقول: العلاقة بين الذات والصفات هي المساواة في الماصدق؛ لأن كلا من الذات والصفات يصدقان على ذات واحدة هي ذات الله، والمباينة في المفهوم؛ لأن مفهوم الصفة مغاير لمفهوم الذات وإلا لزم اتحاد الصفة والموصوف وهو لا يعقل .

(٢) حاشية الأمير ص٩٢ .

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي، ص٩٩.





## المبحث الثالث:

## بقاء الأعراض بين الإمام الرازي والإمام السنوسي

**وفيه مطلبان:**

**المطلب الأول: جواز بقاء الأعراض عند الإمام الرازي.**

**المطلب الثاني: استحالة بقاء الأعراض عند الإمام السنوسي.**

**المطلب الأول**: **جواز بقاء الأعراض عند الإمام الرازي**.

**قول الإمام الرازي بصحة بقاء الأعراض**:

جزم الإمام الفخر في المعالم بصحة بقاء[١] الأعراض زمانين[٢] وأزمنة، ورأى أن ذلك جائز وليس مستحيلا كما يرى قدماء الأشاعرة، فهو لا يسلم لقدماء الأشاعرة بعدم بقاء الأعراض، بل خالفهم في هذه المسألة.

**وقد استدل على جواز بقاء الأعراض**:

**بأن العرض في الزمان الأول كان ممكن الوجود**،أي أن العرض قبل وجوده أصلا وهو على عدمه في الزمان الأول يستوي فيه الطرفان الوجود والعدم، فمن الممكن أن يوجد بالفعل في الزمان الأول، ومن الممكن أن يظل على عدمه، فهو لا يوجد إلا بسبب ولا يظل على عدمه إلا بسبب، **فهو كذلك ممكن الوجود في الزمان الثاني**، أي أنه إذا وجد بالفعل في الزمان الأول، فإنه من الممكن أن يستمر هذا الوجود في الزمان الثاني والثالث؛ لأن العرض لو كان مستحيل الوجود في الزمان الثاني–وليس ممكنا– لكان مستحيل الوجود في

---

(١) البقاء بالنسبة للخالق بمعنى: نفي لحوق العدم. أو هو سلب العدم اللاحق للوجود. وإن شئت قلت:هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود.

أما بالنسبة للمخلوق فبمعنى: مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا، وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى؛ لامتناع دخول الزمان في وجوده تعالى وسائر صفاته، فالله تعالى متعال عن الزمان. راجع: حاشية على شرح أم البراهين، للدسوقي، ص٧٩، وحاشية الأمير ص٨٠، تحفة المريد، للبيجوري، ص٣٦ .

(٢) الزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين عبارة عن: مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم؛ إزالة للإبهام. كما في قولك: آتيك طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام، فالزمان هو مقارنة الإتيان المتجدد الموهوم لطلوع الشمس المتجدد المعلوم، وكل من حركة الفلك والمقارنة المذكورة حادث، ولا يقترن بالحادث إلا من كان مثله. راجع: شرح المقاصد، للتفتازاني،(١٨٧/٢،١٨٨)، والتعريفات للجرجاني ص١٠١، وحاشية الأمير، ص٨٠ ، وتحفة المريد، للبيجوري، ص٣٦ .



الزمان الأول، أي لكان جواز انتقال العرض من العدم الذاتي–الإمكان الذاتي– إلى الوجود الذاتي في الزمان الأول ممتنعا–محالا–؛ لأن الأمور الذاتية لا تنقلب البتة، ولأنه يلزم منه قلب الحقائق، قلب حقيقة الإمكان والامتناع والوجوب، وهذا يلزم منه انسداب باب إثبات الصانع، كما أنه يتنافي مع مبدأ السببية الذي يعترف به جميع العقلاء، فيستحيل أن يوجد المسبب بلا سبب، فكل انتقال لا بد له من ناقل مؤثر، إذن العرض يجوز أن يبقى زمانين.

يقول الإمام الفخر جازما بصحة بقاء الأعراض في كتابه المعالم:" الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل: أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل–العرض من الإمكان الذاتي للوجود في الزمان الأول–إلى الامتناع الذاتي–للوجود– في الزمان الثاني، لجاز أيضا أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي–في الزمان الأول–، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر، وأنه محال؛ لأن الأمور الذاتية لا تنقلب البتة "(١). وقال في المحصل:" واحتجوا على جواز بقائها بأنها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الأول، وتكون كذلك في الزمان الثاني؛ إذ لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا في زمان آخر، لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر، وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنعا الوجود لعينه، ثم انقلب واجبا لعينه، وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع تعالى عنه علوا كبيرا "(٢).

---

(١) معالم أصول الدين، للإمام الرازي، ص ٣٣.

(٢) المحصل، للرازي، ١١٤.



**والذي دفع الإمام الرازي إلى القول ببقاء الأعراضأنه يرى أن البقاء صفة نفسية**:

بمعنى استمرار الوجود في الزمان اللاحق، وليس صفة معنى كما يرى الشيخ الأشعري، واستدل على ذلك بأن الباقي لو كان باقيًا ببقاء هو غيره- لو كان البقاء صفة معنى- للزم محالات ثلاثة:

**أولًا:** لزوم التسلسل(١): حيث إن البقاء بنفسه يبقى ببقاء ثان، والثاني بثالث، وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو محال.

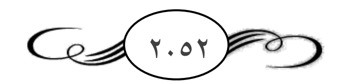
**ثانيًا:** لزوم قيام المعنى بالمعنى: حيث يبقى البقاء ببقاء وكلاهما معنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال.

**ثالثا:** لزوم كون الواجب لذاته واجبًا لغيره، وهذا خلف؛ فإن الباقي لو كان باقيا ببقاء هو غيره لكان واجب الوجود واجبًا بغيره لا بذاته وهو محال.

وفي هذا يقول الإمام الرازي في كتابه المعالم:" إنه تعالى باق لذاته خلافًا للأشعري، لنا: أنه واجب الوجود لذاته، والواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبًا لغيره، فيمتنع كونه باقيًا بالبقاء، وأيضا لو كان باقيًا بالبقاء لكان كون بقائه بقاؤه

(١) التسلسل هو: أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها، وهكذا إلى غير نهاية، وهو محال ببرهان التطبيق.

وبرهان التطبيق: وهو أنك لو فرضت سلسلتين، وجعلت إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له، والأخرى من الطوفان إلى ما لا نهاية له، وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولهما، فكلما طرحت من الآنية واحداً، طرحت في مقابله من الطوفانية واحداً وهكذا، فلا يخلو إما أن يفرغا معا، فيكون كل منهما له نهاية، وهو خلاف الفرض، وإن لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل. وهو باطل. وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية، والآنية أيضاً كذلك؛ لأنها إنما زادت على الطوفانية بقدر متناه. وهو من الطوفان إلى الآن. ومن المعلوم إن الزائد على شيء متناه بقدر متناه-وهو من الطوفان إلى الآن- يكون متناهياً. راجع: شرح المقاصد، للتفتازاني،(١٢٠/٢)، والتعريفات، للجرجاني، ص٤٧، وتحرير القواعد المنطقية لقطب الدين محمود الرازي، ص١٤، تحفة المريد، للبيجوري، ص٣٤، وضوابط الفكر،د/ محمد ربيع جوهري، ص١٢.



إن كان لبقاء آخر لزم التسلسل،وإن كان لبقاء الذات لزم الدور[١]، وإن كان لنفسه، فحينئذ يكون البقاء باقيا لنفسه، والذات باقية ببقاء البقاء، فكان البقاء واجب الوجود لذاته، والذات واجبة الوجود لغيره، فحينئذ تنقلب الذات صفة، والصفة ذاتًا وهو محال"[٢].

فالبقاء عند الإمام الرازي صفة نفسية، وليس صفة معنى، ولا صفة سلبية، فالمفهوم من البقاء عنده ليس إلا دوام الوجود، أي الوجود المستمرّ في الزمان اللاحق؛ فلا يكون زائدًا عليه[٣].

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا مانع أن يقال ببقاء الأعراض[٤].

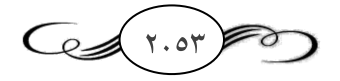
---

(١) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. وهو إما بمرتبة: وهو الدور الصريح، مثل: إذا فرضنا أن زيدا أوجد عمرا، وأن عمرا أوجد زيدا، لزم أن زيدا متقدم على نفسه متأخر عنها، وهو مستحيل؛ لأنه يلزم منه كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها، أو بمراتب: وهو الدور المضمر، كما إذا توقف(أ) على (ب) و(ب) على (ج)، و(ج) على (أ). فبطلان الدور من البديهات الأولية. راجع: التعريفات، للجرجاني، ص٩٤، وتحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمود الرازي، ص١٤، وتحفة المريد على جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، ص٣٣، وضوابط الفكر، د/ محمد ربيع جوهري، ص١٢.

(٢) معالم أصول الدين، للإمام الرازي، ص٦٩.

(٣) راجع: المحصل، للإمام الرازي ص ١١٤ .

(٤) راجع: معالم أصول الدين، للإمام الرازي، ص ٣٣.



## المطلب الثاني: استحالة بقاء الأعراض عند الإمام السنوسي

**عدم بقاء الأعراض زمانين:**

يرى الإمام السنوسي عدم بقاء الأعراض زمانين، فالأعراض جميعها لا تبقى زمانين لا فرق بين عرض وعرض، بل كلها على التقضي والتجدد، ينقضي واحد منها، ويتجدد آخر مثله، وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى، فإنه تعالى يخصص بإرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وله سبحانه أن يجعله قبل ذلك الوقت أو بعده، فهو يقول باستحالة بقاء الأعراض، ويرى أن هذا ما عليه أهل السنة.

**وقد رد الإمام السنوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة:**

ورفض قوله بجواز بقاء الأعراض زمانين، وصرح باستحالة ذلك، فقال حاكيا عن الإمام الرازي:" وجزم الفخر في المعالم بصحة بقائها–الأعراض–، وقدماء الأشعرية لما اعتقدوا أن الباقي باق ببقاء، وأن الجواهر إنما يصح بقاؤها لقيام البقاء بها قالوا: لو بقيت الأعراض، لزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال"(١).

**وقد استدل الإمام السنوسي على استحالة بقاء الأعراض:**

بأن الأعراض متغيرة من وجود إلى عدم حصولا بالفعل، ومن عدم إلى وجود حصولا بالفعل، إذن هي حادثة وفانية.

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٧٦ .



والدليل على أن الأعراض متغيرة: هو المشاهدة، وهي إحدى البديهيات[(١)] التي لا تحتاج إلى دليل على صحتها وصدقها بشرط سلامة الحواس، فإننا نشاهد الأعراض تتغير من حال إلى حال، فتتغير من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود، فهي قابلة للعدم، فمثلا: الحركات والأصوات توجد بعد العدم، وتعدم بعد الوجود، والتغير دليل الحدوث، وهو–التغير– على القديم[(٢)] محال؛ لأنه لو جاز التغير على القديم: فإما أن يكون التغير من وجود إلى عدم، أو من عدم إلى وجود.

---

(١) البديهي فهو: ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال، سواء أكان محتاجًا إلى تنبيه، أم لم يكن محتاجًا. وهو على ضربين؛ الأول: البديهي الجلي، والثاني: البديهي الخفي. والفرق بينهما أن الأول: لا يحتاج إلى تنبيه، وأما الثاني: فهو محتاج إليه.

أما البديهي الجلي فأربعة أنواع؛ لأنه إما أن يكون أوليًا مثل: الكل أعظم من جزئه، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وإما أن يكون فطريًا- أي قضايا قياساتها معها- مثل: حكمنا بأن الأربعة زوج، فإن من تصور الأربعة وتصور الزوجية ترتب في ذهنه قياس في الحال هو: الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج، فالأربعة زوج.

وإما أن يكون تجريبيًا مثل: حكمنا بأن أقراص الإسبرين مزيل للصداع.

وإما أن، يكون مشتركا بين عامة الناس- أي المشاهدات-، وهو نوعان: الأول: الحسي مثل قولنا: الشمس مضيئة، والنار محرقة. والثاني: الوجداني مثل: حكمنا بأن لنا خوفًا وغضبًا.

وأما البديهي الخفي فأشهر أنواعه اثنان: الحدسي مثل: الحكم بأن نور القمر مستفاد من ضوء الشمس.

والمتواتر مثل: حكمنا بأن مكة المكرمة موجودة. راجع: تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمود الرازي، ص١٢وما بعدها، والتعريفات، للجرجاني، ص٢١٦,٣٧، وتيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية، تأليف الأستاذ الدكتور/ محمد شمس الدين إبراهيم سالم، ص٢٦٩,٢٦٨، الطبعة الرابعة القاهرة، سنة١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ورسالة الآداب، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص٥١ وما بعدها.

(٢) إن العلماء اختلفوا في تعريف القديم والأزلي علي ثلاثة أقوال:

الأول: أن القديم: هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده. والأزلي: هو ما لا أول لوجوده عدميا كان أو وجوديا، فكل قديم أزلي ولا عكس.

الثاني: أن القديم: هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده. والأزلي: هو ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره.

الثالث: أن كلا منهما ما لا أول له عدميا أو وجوديا، قائما بنفسه أو لا، أي أنهما مترادفان، فكل قديم أزلي وكل أزلي قديم.

فعلى الأول: أن الصفات السلبية لا توصف بالقدم، وتوصف بالأزلية، بخلاف الذات العلية والصفات الثبوتية، فإنها توصف بالقدم والأزلية.

وعلى الثاني: أن الصفات مطلقا لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية، بخلاف الذات العلية فإنها توصف بكل منهما.

وعلى الثالث: أن كلا من الذات والصفات مطلقا توصف بالقدم والأزلية. راجع: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، لإبراهيم البيجوري، ص٣٥، ووقفات مع الشيخ الباجوريوالجوهرة،تأليف:محمد ربيع جوهري، ص١٤٨، الطبعة الثانية سنة ٢٠١٥م .

فإن كان التغير من وجود إلى عدم: فيلزم منه كون القديم في هذه الحالة جائزا -ممكنا- بدليل قبوله للعدم، فيحتاج إلى مرجح- سبب- يرجح عدمه على وجوده، والاحتياج أمارة الإمكان، وهو يتنافى مع القديم -مع الوجوب الذاتي-، كما أنه يلزم منه التناقض[١] -الخلف- وهو كون القديم- الواجب- محتاجا إلى سبب، وغير محتاج إلى شيء في آن واحد، وكون القديم متصفا بالقدم، ويجوز عليه العدم -الفناء-، متصفا بالقدم: باعتبار أنه لم يسبقه عدم، ويجوز عليه العدم: باعتبار أنه تغير من وجود إلى عدم وهذا خلف؛ لأن القديم يستحيل عليه العدم، فما ثبت قدمه استحال عدمه.

وأما إن كان التغير من عدم إلى وجود: فيلزم منه كون القديم وجد بعد عدم، وهذا هو معنى الحدوث، والفرض أنه قديم لا أول لوجوده، لم يسبق وجوده عدم، وهذا يلزم منه التناقض -الخلف- بأن يكون القديم قديما وحادثا في آن واحد، إذن الأعراض حادثة أي توجد بعد العدم، وفانية أي تعدم بعد الوجود، فهي لا تبقى زمانين. وفي هذا يقول الإمام السنوسي:" أما إذا التفتنا إلى دليل استحالة بقاء الأعراض، فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول إلى العدم وإلى الوجود تغيرا واجبا، وأما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله: أن التغير مطلقا يستحيل على القديم؛ لأنه -التغير- إنكان من عدم إلى وجود كان وجوده -القديم- طارئا بعد عدم، وهو عين الحدوث، وقد فرض قديما هذا خلف، وإن كان من وجود إلى عدم كان وجوده -القديم- جائزا بدليل قبول العدم، وكل جائز لا يقع بنفسه، فيلزم أن يكون وجوده وقع بمقتض، والفرض أنه قديم، هذا أيضا خلف"[٢].

---

(١) التناقض: هو اختلاف قضيتين بالكيف أي بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي هذا الاختلاف لذاته صدق إحدى القضيتين وكذب الأخرى. راجع: تيسير القواعد المنطقية، للشيخ شمس الدين إبراهيم، ص١٦٩.

(٢) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٦٠. وراجع: المنهج السديد في شرح كفاية المريد، للإمام السنوسي، ص١٦٧.



**ويرى الإمام السنوسي أن وجوب القدم يستلزم أبدا وجوب البقاء:**

فكل ما ثبت قدمه استحال عدمه، وما ثبت حدوثه استحال بقاؤه، فبما أن الأعراض حادثة وجدت بعد عدم، فإنها تعدم بعد الوجود أي فانية تصير إلى العدم، إذن فهي لا تبقى.

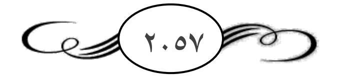
**ويمكن صياغة دليل** الإمام السنوسي على عدم بقاء الأعراض في صورة قياس استثنائي اتصالي مركب من شرطية متصلة مقدمة كبرى، وحملية مصدرة بلكن مقدمة صغرى ترفع عين التالي، فينتج رفع عين المقدم، ومفاده أنه:لو كانت الأعراض باقية لامتنع عدمها– لما انعدمت بالفعل–، لكنها لا يمتنع عدمها؛ لأنها تنعدم بالفعل، إذن الأعراض غير باقية. يقول الإمام السنوسي:" اعلم أن بمثل هذا البرهان استدل أئمة السنة على استحالة بقاء الأعراض، فقالوا: بل بنفس وجودها تنعدم، فلا بقاء لها أصلا سواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والأصوات، أو كالألوان والاعتقادات؛ لأنها لو بقيت لاستحال عدمها"(١).

**لكن البعض اعترض على هذا الدليل:** بأنه لا يصح الاستدلال به على عدم بقاء الأعراض؛ لأنه منقوض بالجوهر، فإن الجوهر يبقى، ومع ذلك يصح عدمه.**لكن الإمام السنوسي أجاب على هذا الاعتراض** وعلى هذا النقض: بأن الجواهر تبقى بشرط وهو إمداد الله لها بالأعراض–أي بخلق الله للأعراض فيها–، فإذا أراد الله عدم الجواهر قطع عنها الإمدادات–الأعراض– فتنعدم، فالجواهر ليست باقية بنفسها، وإنما بإمداد الله لها.يقول الإمام السنوسي:" قالوا– أئمة أهل السنة– لأنها– الأعراض– لو بقيت لاستحال عدمها، فألزموا مثل ذلك في الجواهر مع أنها تبقى، ويصح عدمها، فأجابوا: بأن شرط بقائها– الجواهر– إمدادها بالأعراض، فإذا أراد الله إعدامها قطع عنها خلق الأعراض"(٢).

---

(١) شرح الكبرى، للإمام السنوسي، ص٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص٧٥،٧٦ .



فالإمام السنوسي يرى استحالة بقاء الأعراض هذا على اعتبار أن البقاء عنده صفة سلبية، وليس صفة معنى كما يرى الشيخ الاشعري،ولا صفة نفسية كما يرى الإمام الرازي، فليس المراد من البقاء عند الإمام السنوسي إلا سلب العدم اللاحق للوجود، وهو مفهوم سلبي(١).

**ومن خلال ما سبق أستطيع أن أقول**:

إن الإمام الرازي والإمام السنوسي قد اتفقا على أن البقاء ليس وصفًا وجوديًا زائدًا، فليس صفة معنى كما يرى الشيخ الأشعري،وإنما هو أمرٌ عدمي، غاية الأمر أنه عند الإمام الرازي أمرٌ اعتباري–صفة نفسية–، وعند الإمام السنوسي أمرٌ سلبي–صفة سلبية–، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في بقاء الأعراض زمانين، فذهب الإمام الرازي إلى بقائها،والإمام السنوسي إلى عدم بقائها.

**تعقيب**:

**أولا**: **إن مسألة بقاء الأعراض أو عدم بقائها اختلف العلماء فيها على قولين**:

١- **القول الأول**:**قول الشيخ الأشعري، والإمام الباقلاني، والبغدادي(٢)، والجويني، والسنوسي، واللقاني(٣)، فقد ذهبوا إلى استحالة بقاء الأعراض زمانين.**

---

(١) راجع: شرح أم البراهين، للسنوسي، ص ٢١.

(٢) البغدادي: هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادى التميمى الإسفرايينى، المتكلم الأصولي الأديب الفقيه الشافعي، علّامة زمانه. ولد ببغداد ونشأ بها، وأخذ الكلام عن الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، وأقعد مكانه من بعده. كانت وفاته بإسفرايين سنة تسع وعشرين وأربعمائة ٤٢٩ هـ. من مؤلفاته: الفرق بين الفرق، أصول الدين. راجع: سير أعلام النبلاء للذهبي،(١٧/ ٥٧٢). طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي (٥/ ١٣٦).

(٣) برهان الدين اللقاني: هو أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني– نسبة إلى (لقانة) بمحافظة البحيرة بمصر-. فقيه مالكي متكلم متصوف. صاحب جوهرة التوحيد. توفي بقرب "العقبة" وهو عائد من الحج سنة إحدى وأربعين وألف (١٠٤١)هـ. من مؤلفاته: منظومة جوهرة التوحيد، بهجة المحافل في التعريف برواة الشمائل، حاشية على مختصر خليل، قضاء الوطر من نزهة النظر للعسقلاني، منار أصول الفتوى. راجع: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الله بن محمد المحبي،(٦/١)، الناشر: طبعة دار صادر بيروت، ب. ت. شجرة النور الزكية في طبقات المالكيةلمحمد بن محمد ابن قاسم مخلوف(١/ ٤٢١)، تعليق: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.



فقال الشيخ الأشعري مصرحا بعدم بقاء الأعراض:" إن الأعراض كلها لا تبقى وقتين"[(١)]، وقال:" يستحيل أن تقلب الأعراض؛ لأنها لا توجد إلا وقتا واحدا"[(٢)]. وقال:" إن شيئا من الأعراض لا يجوز عليها البقاء بحال"[(٣)]. وقال:" إن البقاء عرض ولا يصح عليه البقاء"[(٤)]، وكان يعتمد في إحالة بقاء أعراض الجسم " بأن الباقي ما له بقاء، ويستحيل قيام بقائه بغيره؛ لأجل ذلك استحال بقاء شيء من الأعراض"[(٥)].هذا على أن البقاء عند الشيخ الأشعري صفة معنى، أي أنها صفة وجودية زائدة على الذات كأحد صفات المعاني، فالله باق ببقاء زائد على وجوده، فتصور وجود الشيء غير تصور بقائه، فقد يوجد الشيء ولا يبقى كالأعراض[(٦)].

وتبعه في ذلك الإمام الباقلاني، فقال:" والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها"[(٧)]، ويرى أن البقاء صفة نفسية بمعنى استمرار الوجود في الزمان اللاحق، وليست صفة ثبوتية كما يرى الشيخ الأشعري، فالمفهوم من البقاء ليس إلا دوام الوجود، فلا يكون زائدًا عليه[(٨)].

وقد صرح الإمام البغدادي في كتابه أصول الدين باستحالة بقاء الأعراض فقال:" اختلفوا في بقاء الأعراض، فأحاله أصحابنا...، ودليلنا على استحالة بقاء

---

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للشيخ الأشعري، ص٢٦٧.

(٢) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، ص٢٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٨ .

(٣) السابق .

(٤)السابق .

(٥) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، ص٢٤٩ .

(٦) راجع: مقالات الإسلاميين، للشيخ الأشعري، ص٢٧٤، وشرح المقاصد للتفتازاني، (٢٧/٤).

(٧) التمهيد، للباقلاني، ص١٨ .

(٨) راجع: التمهيد، للباقلاني، ص ٢٦٣. الإنصاف، للباقلاني، ص٣٦ .



الأعراض أن القول ببقائها يؤدي إلى إحالة إعدامها"[١]. وقال البغدادي:" قال قدماء أصحابنا: إن بقاءه صفة له أزلية، قائمة به...، وأحال أصحابنا كلّهم بقاء الأعراض؛ لاستحالة قيام البقاء بها"[٢].

ويرى الإمام البغدادي أن البقاء صفة نفسية، وليست صفة معنى، وأن المفهوم من البقاء ليس إلا دوام الوجود[٣].

وقال الإمام الجويني في استحالة بقاء الأعراض:" فإن الجوهر يجوز بقاؤه وتقوم به المعاني، والعرض يستحيل بقاؤه...، ويستحيل قيام المعاني به"[٤].هذا على اعتبار أن البقاء عنده صفة نفسية، فالمفهوم من البقاء ليس إلا دوام الوجود، يقول الجويني:"الذي نرتضيه: أن الباقي باقٍ لنفسه، وليس كونه باقيًا من الأحكام التي تُوجِبها المعاني"[٥].

واختار الإمام السنوسي استحالة بقاء الأعراض كما أوردنا من كلامه فيما سبق.

ومال الإمام اللقاني إلى عدم بقاء الأعراض فقال:" إن العرض يمتنع بقاؤه زمانين فأكثر؛ لأن البقاء معنى قائم به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأن قيام العرض بمحله معناه أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته"[٦]. ويرى الإمام اللقاني أن البقاء صفة سلبية، وليس صفة معنى، ولا صفة نفسية[٧].

---

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص٥٠،٥١ بتصرف .

(٢) أصول الدين للبغدادي، ص١٠٨،١٠٩، بتصرف.

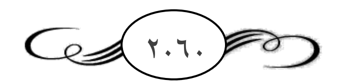
(٣) راجع: أصول الدين للبغدادي، ص ٩٠، ١٢٣.

(٤)الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني، ص١٧٦، بتصرف .

(٥) الإرشاد، لإمام الحرمين الجويني، ص ٧٨.

(٦) عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، للإمام اللقاني، (٣٦٤/١)، وراجع: هداية المريد لجوهرة التوحيد، للإمام اللقاني،(٣٣٢/١).

(٧) راجع: عمدة المريد شرح جوهرة، التوحيد، للإمام إبراهيم اللقاني، (٣٦١/١).



٢- **القول الثاني:قول الإمام الفخر الرازي، وتبعه عضد الدين الإيجي، وسعد الدين التفتازاني، والدسوقي(١)، والأمير(٢)، والشرقاوي(٣)، فقد ذهبوا جميعا إلى جواز بقاء الأعراض زمانين.**

فقد جزم الإمام الرازي في كتابه المعالم بصحة بقاء الأعراض زمانين كما بينا ذلك فيما سبق.

وصرح عضد الدين الإيجي ببقاء الأعراض، فقال:" إن الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل بمعونته الحس، كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضا، والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري، فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا "(٤).

---

(١) الدسوقي: هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، من علماء العربية. من أهل دسوق بمصر. تعلم وأقام بها، وكان من المدرسين فى الأزهر، وتوفي بالقاهرة عام ١٢٣٠ هـ-١٨١٥م، له كتب كثيرة منها: الحدود الفقهية فى فقه الامام مالك، وحاشية على مغنى اللبيب مجلدان، وحاشية على السعد التفتازانى، تقع في مجلدين، وحاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل في الفقه، وحاشيه على شرح السنوسى لمقدمته أم البراهين، راجع: الأعلام للزركلى( ١٧/٦ ) .

(٢) الأمير: هو الشيخ محمَّد بن محمَّد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنباوي المعروف بالأمير الكبير اللغوي المتكلم الفقيه المالكي. ولد عام أربعة وخمسين مائة وألف (١١٥٤)هـ في سنبوبمنفلوط التابعة لأسيوط مصر. حفظ القرآن بقراءاته العشر، والتحق بالأزهر وتخرج على الشيخ الجبرتي، والصعيدي، والبليدي. أخذ عنه ابنه الأمير الصغير، والشيخ الصاوي. وكانت وفاته بالقاهرة سنة اثنتين وثلاثين ومائتين وألف من الهجرة (١٢٣٢)هـ. من مؤلفاته: حاشية على مغنى اللبيب، حاشية على إتحاف المريد، حاشية على شرح العشماوية، الكوكب المنير في الفقه المالكي، مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين، الإكليل شرح مختصر خليل. راجع: شجرة النور الزكية، لمخلوف، (١/ ٥٢٠).الأعلام، للزركلي (٧/ ٧١).

(٣) الشَّرْقاوي: هو عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي الأزهري: فقيه، من علماء مصر. ولد في الطويلة - من قرى الشرقية بمصر- عام:١١٥٠هـ -١٧٣٧م، وتعلم في الأزهر، وولي مشيخته سنة ١٢٠٨ هـ، وتوفي عام١٢٢٧هـ - ١٨١٢م. ومن مؤلفاته: التحفة البهية في طبقات الشافعية، وتحفة الناظرين في من ولي مصر من السلاطين، ومتن العقائد المشرقية، وفتح المبدي بشرح مختصر الزبيدي في الحديث، وحاشية على شرح التحرير في فقه الشافعية، وغير ذلك. راجع: الأعلام، للزركلي، (٧٨/٤).

(٤) شرح المواقف، للجرجاني، (٥٢،٥١/٥).



وقد فصل الإيجي القول في مسألة بقاء الأعراض، فذهب إلى أن البعض يبقى، وأن البعض الآخر لا يبقى، فقال:" الأعراض عندنا قسمان: قسم يجوز بقاؤه كالألوان، وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات...،هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام"(١).

هذا على اعتبار أن البقاء عنده صفة نفسية(٢).

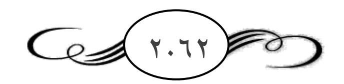
وتبعه السعد في جواز بقاء الأعراض، فقال:" والحق أن بقاء الأعراض في الجملة كبقاء الأجسام لا سيما الأعراض القائمة بالنفس، وليس التعويل على مجرد المشاهدة؛ إذ الأمثال المتواردة- المتجددة على الاستمرار- قد تشاهد أمرا مستمرا كالماء المصبوب من الأنبوب"(٣).

ومال السعد إلى بقاء بعض الأعراض مثل: الألوان، والأشكال، وكالعلوم القائمة بالنفس والإدراكات، فهذه الأعراض تبقى زمانين، وفي هذا يقول:" إن امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهبا للأشاعرة، وعليه يبتنى كثير من مطالبهم، إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة، فإن كان هذا ضروريا، فكذا ذاك"(٤). هذاعلى اعتبار أن البقاء عنده صفة نفسية، فالمفهوم من البقاء هو الوجود المستمرّ في الزمان اللاحق(٥).

وجزم الشيخ الدسوقي بصحة بقاء الأعراض، فقال:" وهذا القول- عدم بقاء الأعراض- وإن كان قول الجمهور إلا أنه ضعيف مبني على أن العرض لا يبقى زمانين، والحق أن العرض يبقى زمانين، وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد

---

(١) المصدر السابق، (٤٦/٥).
(٢) راجع: شرح المواقف، للجرجاني (١٢٠/٨).
(٣) شرح المقاصد، للتفتازاني، (١٦٥/٢).
(٤) المصدر السابق، (١٦٥/٢،١٦٦).
(٥) راجع: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص ٣١.



وجوده، بل قال بعض العلماء: إن القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطة(١)"(٢). والبقاء عنده صفة سلبية بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود(٣).

وتبعه الأمير في ذلك فقال:" والحق أنه- البقاء- عدمي، وأن العرض يبقى، وأن القدرة تتعلق بالأعدام "(٤). والبقاء عنده صفة سلبية(٥).

ومال إلى بقاء الأعراض الشيخ الشرقاوي فقال:" والحاصل أن كون العرض لا يبقى زمانين قول الأشعري والجمهور، وبنى عليه إمام الحرمين ما ذكر، والمعتمد أنه يبقى زمانين، وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود"(٦).بل ويرى الشيخ الشرقاوي أن ادعاء عدم البقاء في الأعراض القارة(٧)مكابرة(٨)في المحسوس، وفي هذا يقول:" وكلام إمام الحرمين المذكور مبني على ضعف وهو أن العرض لا يبقى زمانين، والراجح

---

(١) السفسطة: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، إذن الجوهر عرض. راجع: التعريفات، للجرجاني، ص١٠٤،١٠٥.

(٢) حاشية على شرح أم البراهين، للدسوقي، ص٩٩ .

(٣) السابق، ص٧٩ .

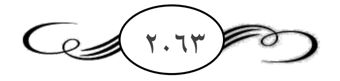
(٤) حاشية الأمير، ص٦٥ .

(٥)السابق .

(٦) حاشية الشرقاوي، ص٦٦.

(٧) الأعراض القارة: أي التي يجوز اجتماع أجزائها المفروضة في الوجود. أوهي: الأعراض المجتمعة الأجزاء في الوجود، فيشمل الكم المتصل المجتمع الأجزاء كالمقدار، والكيف، والأين، وجميع الأعراض الغير قارة، وخرج بها: الأعراض الغير قارة أي التي لا يجوز اجتماع أجزائها المفروضة في الوجود كالزمان، والحركة، والفعل، والانفعال. فالزمان مثلا: وجود أجزائه إنما يكون على سبيل التعاقب والتوالي، فوجود الجزء الثاني بعد انعدام الأول، فالآن مشترك بين الماضي والمستقبل، لكن وجود المستقبل يكون بعد انعدام الماضي. راجع: شرح المقاصد، للتفتازاني، (٢١٩،١٧٢/٢)، والتعريفات للجرجاني، ص١٦٥، وحاشيتا العلامة العطار، والشيخ محمد حسنين العدوي المالكي على شرح المقولات، للشيخ السجاعي، ص٣٦،٣٤، والمقولات الواضحة، د/ يوسف علي يوسف، وسلمان عبد الفتاح، ص٢٨،٢٧.

(٨) المكابرة: هي المنازعة في المسألة العلمية لا لإظهار الصواب، ولا لإلزام الخصم، ولكن لبيان الفضل، وذلك كمن ينازع رجلا، وهو يعلم من نفسه البعد عن الصواب، ويعرف في صاحبه إصابة الجادة، وكمن يطلب دليلا على الدليل، وكمن ينقض دليلا بلا شاهد، وكمن يمنع التصديق البديهي الجلي. راجع: التعريفات للجرجاني، ص٢٠٣، ورسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، لمحمد محيى الدين عبد الحميد، ص٨٧.



خلافه؛ لأنه وإن كان منسوبا للأشعري، لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين، وقالوا: إن ادعاء مثله في الأعراض القارة مكابرة في المحسوس"[١].ويرى أن البقاء صفة سلبية[٢] .

**ثانيا: إن قول الشيخ الأشعري بعدم بقاء الأعراض مبني على أن البقاء عنده صفة معنى:**

فلو بقي العرض للزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال، فعندما اعتبر البقاء صفة معنى زائدة على الذات، وأنها أمر وجودي لها تحقق في الخارج بنى على ذلك أن العرض لا يبقى زمانين، بل تتجدد أمثاله؛ لئلا يلزم قيام المعنى الوجودي بالمعنى.

فانعدام العرض عنده ذاتي للعرض، فعدم العرض واقع بنفسه لا بالقدرة، فالعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل، فبمجرد وجوده ينعدم، ثم تتعلق القدرة بعرض آخر، وينعدم وهكذا على التوالي، حتى يقع في الذهن أنه مستمر باق، وليس كذلك، وليس عدمه واقعا بالقدرة؛ لأن قدرة الله لا تتعلق بالأعدام، فأثر القدرة لا بد أن يكون وجوديا.

وأما الجوهر: فدوامه واستمرار وجوده يكون بدوام الأعراض وإمدادها له، أي أن وجود الجوهر مشروط بإمداد الله تعالى له بالأعراض وتعاقبها عليه، فانعدام الجوهر يكون بإمساك العرض عنه، فإذا أراد الله عدم الجوهر قطع عنه الإمدادات- أي أمسك عنه هذه الأعراض-، فينعدم لوقته بنفسه بدون إعدام معدم، ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت، فالجوهر بمنزلة الخيط، والأعراض بمنزلة الزيت، فإنه إذا فرغ طفئت الفتيلة بنفسها، ولا تحتاج إلى أن يطفئها أحد، فالفتيلة إذا انقطع عنها الزيت انطفأت بنفسها، فإنك إذا وضعت الزيت في

---

(١) حاشية الشرقاوي، ص٦٦.

(٢) راجع: حاشية الشرقاوي، ص٥٣ .



السراج فإن الفتيلة تستمر منورة، فإذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل[١].

**ثالثا: أميل إلى أن البقاء صفة سلبية عدمية بمعنى نفي العدم الطارئ على الوجود، وأن القدرة كما تتعلق بالإيجاد تتعلق بالأعدام، وإلى بقاء بعض الأعراض:** مثل: الألوان، والطعوم، والروائح، والعلوم، والأشكال، ومثل: الطول والقصر، والصحة والمرض،وعدم بقاء البعض الآخر مثل: الأصوات، والحركات، والأزمنة، وأرجح هذا القول بدليل: أننا نشاهد الألوان باقية، فإنكار بقائها قدح في الضروريات؛ لأن المشاهدة هي إحدى الضروريات التي لا تحتاج إلى دليل، فالمشاهدة تدل على صحة وجواز بقاء بعض الأعراض زمانين، ونشاهد الأصوات والحركات فانية توجد ثم تعدم، ثم توجد ثم تعدم، فإنكار عدمها وفنائها قدح أيضا في الضروريات.

**والدليل على بقاء بعض الأعراض أيضا**:

أن العرض يجوز إعادته وهو وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه- الذي هو عقيب وقت وجوده-، وإذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين، فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار أولى بالجواز، فلا يمتنع بقاء الأعراض[٢].

**وأما ما استدل به قدماءالأشاعرة- وخاصة الشيخ الأشعري- على عدم بقاء الأعراض**:

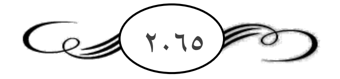
وهو أنه لو بقيت الأعراض للزم قيام العرض بالعرض- المعنى بالمعنى- ، وللزم التسلسل بأن يكون العرض باق ببقاء، والبقاء ببقاء إلى غير نهاية[٣].

---

(١) راجع: شرح المقاصد، للتفتازاني،(١٦٣/٢)، تحفة المريد، للبيجوري، ص٤٠، وحاشية الشرقاوي، ص٦٦.

(٢) راجع: شرح المواقف، للجرجاني، (٤٥/٥، ٥٠، ٥١)، وحاشية الأميرص٦٥، ٨٠ .

(٣) شرح المقاصد، للتفتازاني (١٦٢/٢).



فهذا ممنوع،لا نسلم به، **فقيام المعنى بالمعنى يلزم** لو كان البقاء وصفا وجوديا، لكنه ليس وجوديا، وإنما هو وصف سلبي- صفة عدمية لا وجود لها-، إذن لا يلزم قيام المعنى بالمعنى، فالأعراض الباقية مثل الألوان لا يلزم من- بقائها- قيام المعنى بالمعنى كما يدعي قدماء الأشاعرة.وفي هذا يقول الشيخ الدسوقي:" إن قيام المعنى بالمعنى إنما هو في اتصاف وصف وجودي بوجودي، وأما اتصاف وصف وجودي بأمر سلبي، فليس فيه قيام المعنى بالمعنى، بل سلب نقص عن ذلك الوجودي"(١).هذا على اعتبار أن البقاء صفة سلبية كما عند الإمام السنوسي.

أما على اعتبار أن البقاء صفة نفسية بمعنى استمرار الوجود كما عند الإمام الرازي، فلا نسلم أن البقاء عرض" بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر"(٢)، فإن البقاء عبارة عن"استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني، والثالث، وليس عرضا قائما بالباقي"(٣).

وفي هذا يقولالشيخ أبو دقيقة:" ويدفع ذلك الدليل: بأن البقاء أمر اعتباري؛ لأنه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمن الثاني، فيجوز أن يتصف به العرض، ولو سلمنا أن البقاء عرض وجودي: فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بمعنى اختصاص الناعت وهو المراد هنا"(٤).

**أما قول قدماء الأشاعرة بأن بقاء الأعراض يلزم منه التسلسل**:

بأن يكون البقاء باق ببقاء، والبقاء ببقاء إلى غير نهاية، والتسلسل باطل ببرهان التطبيق. فيمكن الجواب عنه بأنه:" لا يضر التسلسل في مثلهذا- بأن

---

(١) حاشية على شرح أم البراهين، للدسوقي، ص٧٩ .

(٢) شرح المواقف، للجرجاني،(٥/٤٠).

(٣) شرح المقاصد، للتفتازاني، (١٦٢/٢).

(٤) القول السديد في علم التوحيد، تأليف: الأستاذ الشيخ: محمود أبو دقيقة،(٢٢٩/١)، تحقيق: عوض الله جاد حجازي، الناشر: الأزهر الشريف، الإدارة العامة لإحياء التراث.



يكون البقاء باق ببقاء، والبقاء ببقاء إلى غير نهاية-؛ لأنه تسلسل في أمور عدمية"[١]، فالبقاء الذي هو صفة للبقاء معناه سلب العدم عن هذا البقاء بمعنى أن البقاء في نفسه ليس بفان[٢].

**ويمكن أن يحلّ النزاع ويحسم الخلاف في مسألة بقاء الأعراض أو عدم بقائها**:

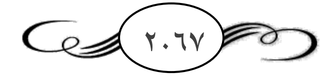
بما صرح به الشيخ أبو دقيقة في كتابه القول السديد حين قال:" والحق في هذا المطلب أن يقال: إن أريد بامتناع بقاء العرض امتناع بقائه بدون مبق، فذلك حق، وإن أريد به عدم وجوده في الزمن الثاني، فهو غير مسلم؛ لأنه لا عقل يثبته، ولا نقل يؤيده"[٣].

---

(١) حاشية على شرح أم البراهين، للدسوقي، ص٧٩ .

(٢) السابق .

(٣)القول السديد في علم التوحيد، تأليف: محمود أبو دقيقة، (٢٣٣/١).



## الخاتمة

**وفيها أهم النتائج:**

بعد هذا العرض والتفصيل والمناقشة لهذه المسائل الثلاث التي شنع فيها الإمام السنوسي على الإمام الرازي، وبعد هذه الرحلة الشاقة والممتعة التي قطعناها مع فكر هذين الإمامين توصل الباحث إلى جملة من النتائج:

١ – أن التقليدي صح الاكتفاء به في العقيدة عند الإمام الرازي، وأنه كاف في الحكم على صاحبه بالإيمان، وأن المقلد إيمانه صحيح، لم يخرج بتقليده من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، وأنه من أهل النجاة في الآخرة.

٢ – أن التقليد غير كاف في مسائل الاعتقاد عند الإمام السنوسي، وأنه يجعل صاحبه داخلا في عداد المنافقين؛ لأنه لا يقدر على دفع الشبه، فيقول بلسانه ما ليس في قلبه،وأن إيمان المقلد لا ينفع صاحبه عند الموت، ولا ينجي صاحبه من فتنة القبر، فالعقائد القائمة على التقليد عند الإمام السنوسي عقائد فاسدة لا تصح، ولا تنجي صاحبها في الآخرة.

٣ – يذهب الإمام السنوسي إلى أن المقلد كافر لا يصح إيمانه، فالذي لم ينظر يكون كافرا قد خرج من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، فهو حصر الإيمان على المعرفة، فالعارف هو المؤمن، وما ليس بعارف ليس بمؤمن.

٤ – أنني أميل إلى قول الإمام الرازي بصحة إيمان المقلد، وأتفق معه في دليله الأول، فكل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله في الدنيا بلسانه، وقلبه مطمئن ومصدق بها سواء أقالها عن علم ودليل ويقين، أم عن تقليد من غير دليل، فإنه مؤمن عند الله، وعند الناس، فتجرى عليه أحكام الإسلام في الدنيا، فيناكح، ويؤم، وتأكل ذبيحته، ويرثه المسلمون،



ويرثهم، ويدفن في مقابرهم، وتجرى عليه الأحكام الأخروية، فيكون ناجيا في الآخرة، فلا يخلد في النار إن دخلها، ولا يعاقب فيها على الكفر، ومآله إلى النجاة، ومصيره إلى الجنة.

٥ – أن قول الإمام السنوسي بعدم صحة إيمان المقلد، بل وتصريحه بتكفير من لم ينظر قول خاطئ لا أميل إليه، جانبه الصواب فيه؛ إذ يلزم منه تكفير العوام وهم غالب الأمة، ونحن لا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بوجود شروط، وانتفاء موانع، فمن صدق بقلبه، وأقر بلسانه فهو مؤمن عند الله، وعند الناس، وتجرى عليه أحكام الإسلام في الدين، ولا نحكم عليه بكفر إلا إن اقترن به قيد يدل على كفره كالسجود للصنم مثلا، أما المقلد فليس كافرا؛ لوجود التصديق القلبي فيه، والإقرار باللسان علامة عليه.

٦ – أن الاصطلاحات لا دخل لها في إثبات العقائد عند الإمام السنوسي، فلا يلزم من الجهل بهذه الاصطلاحات التي أحدثها المتأخرون الجهل بالعقائد؛ لأن المقصود معرفة العقائد بأدلتها سواء تم ذلك بلفظ، أو بغير لفظ، بتركيب مخصوص أو غيره، بمعرفة الجوهر والعرض أو بغير معرفتهما، فالمهم الوصول إلى الحق وهو معرفة العقائد بأدلتها، ولا شك أن الصحابة قد حصل لهم هذا المقصود، فهم أعلم الناس بالعقائد وأدلتها، وأعلم الناس بمراد الله ورسوله،ويرى أن المتأخرين إنما أحدثوا هذه المصطلحات الجوهر، والعرض، وغيرهما، ليس لأن معرفة الله موقوفة عليها، وإنما من أجل تسهيل وتيسير التعليم والتعلم بالنسبة لهم.

٧ – أن الإمام الرازي في بداية الأمر في كتابه الأربعين قال: إن صفات المعاني ممكنة لذاتها، وأن هذا هو مما يستخير الله– تعالى– فيه، ثمجزم مرة أخرى، وصرح في كتابه المعالم: بأن صفات المعاني ممكنة لذاتها، واجبة بغيرها، فهو يرى أن كل ما سوى الذات، فإنه ممكن لذاته.

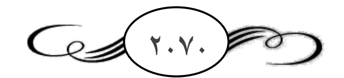
٨ – أن الإمام الرازي يرى أن الذات من الممكن أن تكون فاعلة مؤثرة في وجود الصفات– أوجدت الصفات–، وقابلة متصفة بهذه الصفات التي هي أثرت فيها دون أن يلزم المحال بأن يصدر عن ذاته أثران كما يدعي الفلاسفة، وإنما يصدر عن ذاته أثر واحد وهو وجود تلك الصفات، أما قابلية الذات لتلك الصفات، فليست أمرا وجوديا حتى يقال عنها إنها أثر.

٩ – أن صفات المعاني واجبة بذاتها عند الإمام السنوسي، وليست ممكنة بذاتها واجبة بغيرها بسبب وجوب الذات لها كما يرى الإمام الرازي، فوجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات، فهي لا تحتاج في وجودها إلى شيء، ولا تفتقر إلى موجد، فهي غنية عن المقتضي بالإطلاق.

١٠– أن الإمام السنوسي منع أن تكون صفات المعاني مفتقرة إلى الذات في الوجود كما يدعي الإمام الرازي؛ لأن الافتقار والاحتياج إلى الغير في الوجود يلزم منه أن يكون الغير قد أفاد المفتقر الوجود، فيكون المفتقر حادثا، فيلزم منه حدوث الصفات أي وجودها بعد العدم، وهذا يلزم منه أن يكون الله محلا للحوادث، وقيام الحوادث بذات الله تعالى محال.

١١– أن افتقار صفات المعاني إلى الذات عند الإمام السنوسي بمعنى: عدم انفكاك الصفات عن الذات في الوجود، أي أنها لا تنفك ولا تنفصل عن الذات في الوجود، ولا شك أن الافتقار بهذا المعنى لا يتنافى مع الوجوب الذاتي– وجود الذات والصفات–، ولا يستلزم إمكان الصفات.

١٢– استحالة كون الذات فاعلة وقابلة للصفاتعند الإمام السنوسي؛لأن كون الذات فاعلة للصفات: يلزم منه إيجاد هذه الصفات بعد العدم أي حدوث الصفات، وكون الذات قابلة للصفات:يلزم منه قيام الحوادث بذات الله



وهو محال؛ لأن ما قام بالحادث فهو حادث، والباري تعالى قديم، وليس حادثا.

١٣ – أنني أتفق مع الإمام السنوسي في أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها، فهي واجبة لذاتها مثل وجوب الذات، وليست ممكنةً لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما يرى الإمام الرازي؛ لأنها لو كانت ممكنة، لكانت جائزة الوجود، ولو كانت جائزة الوجود لكانت حادثة، كيف وهي قديمة، وأتفق معه في استحالة كون الذات فاعلة وقابلة للصفات.

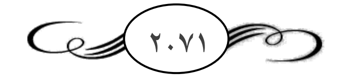
١٤ – أن صفات المعاني نسب وإضافات–أمور اعتبارية–لا وجود لها في الخارج عند الإمام الرازي.

١٥ – أن صفات المعاني حقائق ومعان لها وجود في الخارج عند الإمام السنوسي.

١٦ – أن صفات المعاني مغايرة للذات عند الإمام الرازي، فالصفات عنده غير الذات.

١٧ – عدم مغايرة الصفات للذات عند الإمام السنوسي، فلا يجوز إطلاق الغيرية على صفاته تعالى، فلا نقول: إن صفات المعاني غير الذات؛ لأنه يلزم منه انفكاك الصفات عن الذات، ولا يجوز إطلاق العينية عليها، فلا نقول: إن صفات المعاني عين الذات؛ لأنه يلزم منه الاتحاد، اتحاد الصفات والذات أي أنهما شيء واحد، وإنما نقول إن الصفات ليست هي عين الذات أي مفهوما، وليست غير الذات أي ماصدقا.

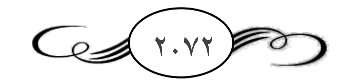
١٨ – جزم أن الإمام الفخر جزم في المعالم بصحة بقاءالأعراضزمانين، ورأى أن ذلك جائز وليس مستحيلا كما يرى قدماء الأشاعرة، فالفخر هو أول من قال بصحة بقاء الأعراض فيما أعلم، وتبعه في ذلك عضد الدين



الإيجي، وسعد الدين التفتازاني، والدسوقي، والأمير، والشرقاوي، فقد ذهبوا إلى جواز بقاء الأعراض زمانين.

١٩ – استحالة بقاء الأعراض زمانين عند الإمام السنوسي، فالأعراض جميعها لا تبقى زمانين لا فرق بين عرض وعرض، بل كلها على التقضي والتجدد، ينقضي واحد منها، ويتجدد آخر مثله، وقد اتفق الإمام السنوسي في قوله بعدم بقاء الأعراض مع الشيخ الأشعري، والإمام الباقلاني، والبغدادي، والجويني، فقد ذهبوا إلى استحالة بقاء الأعراض زمانين.





## فهرس المصادر والمراجع

١ - أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد، تحقيق الدكتور: أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٢ - الإحكام في أصول الأحكام،لسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد، تصحيح: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

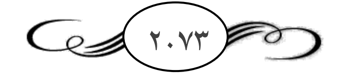
٣ - آداب البحث والمناظرة في ضوء آيات الذكر الحكيم، د/ سيد فرج عبد الحليم الغول، سنة ١٤٣٤ه-٢٠١٣م.

٤ - الأربعين في أصول الدين، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى٦٢٥ه٤-١٩٨٦م.

٥ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مطبعة السعادة، ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م .

٦ - إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تأليف: كمال الدين أحمد بن حسين البياضي، الناشر: دار الكتب العلمية بيرت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٧ - أصول الدين، تأليف: الإمام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، الناشر: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول، الطبعة الأولى١٣٤٦ه-١٩٢٨م.



٨ – الأعلام – قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين– لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي،الناشر:/ دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢م.

٩ – الاقتصاد في الاعتقاد، تصنيف: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الناشر: شركة القدس، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.

١٠ – الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي الباقلاني أبي الطيب محمد بن أبي بكر، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ–٢٠٠٠م.

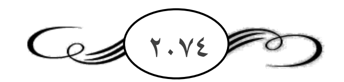
١١ – البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، لابن مريم محمد بن محمد بن أحمد المليتي المديوني، تصحيح ومراجعة الشيخ: محمد بن أبي شنب، الناشر: المطبعة الثعالبية بالجزائر، سنة ١٣٢٦هـ – ١٩٠٨م.

١٢ – تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت ابن مهدي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

١٣ – تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ–١٩٩٥م.

١٤ – تبصرة الأدلة،لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى سنة ٢٠١١م.

١٤ - التبصير في معالم الدين لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري،



تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، الناشر: دار العاصمة، الرياض السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

١٥ – تتمة صوان الحكمة، لظهير الدين البيهقي أبي الحسن علي بن زيد، الناشر: مجلس شورى إسلامي، لاهور باكستان، ١٣٥١هـ.

١٦ – تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي –ومعه حاشية الشريف علي بن محمد الجرجاني–، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م .

١٧ – تحفة المريد على جوهرة التوحيد، محمد البيجوري، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة١٣٥٨ هـ-١٩٣٩م.

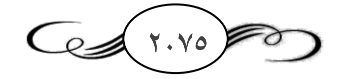
١٨ – التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، للحسن بن أحمد بن متويهالنجرانيالمعتزلي، تحقيق: د. سامي نصر لطف، وفيصل بدير عون، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر/ ب.ت.

١٩– التعريفات، تأليف: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٣٥٧هـ – ١٩٣٨م .

٢٠ – التعليقات، لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ، الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، ١٤٣٦ هـ.

٢١ – التمهيد، تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، الناشر: المكتبة الشرقية بيروت، سنة١٩٥٧م .

٢٢ – تهذيب المنطق والكلام، للتفتازاني، الناشر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى ١٣٣٠ هـ- ١٩١٢م .



٢٣ – تيسير القواعد المنطقية( شرح للرسالة الشمسية)، تأليف الأستاذ الدكتور/ محمد شمس الدين إبراهيم سالم، الطبعة الرابعة القاهرة، سنة١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م .

٢٣ – جمع الجوامع في أصول الفقه، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٣هـ – ١٤٢٤م.

٢٤ – الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد ابن أبي الوفاء القرشي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٢٥ – حاشية الأمير، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ب. ت.

٢٦ – حاشية الشيخ الحفني على شرح إيساغوجي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م .

٢٧ – حاشية الشيخ عبد الله الشرقاوي على شرح الإمام محمد بن منصور الهدهدي، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة١٣٧٤هـ–١٩٥٥م .

٢٨ – حاشية على شرح الخريدة البهية، تأليف: أحمد الصاوي، وبالهامش شرح الخريدة البهية لسيدي أحمد الدرديري، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بالقاهرة، ب. ت .

٢٩ – حاشية على شرح أم البراهين، لمحمد أحمد بن عرفة الدسوقي، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة١٣٥٨ه–١٩٣٩م .



٣٠ – حاشيتا العلامة العطار، والشيخ محمد حسنين العدوي المالكي على شرح المقولات، للشيخ السجاعي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١٣م .

٣١ – الحدود، لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، تحقيق: آن ماري جيشيون، الناشر: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، بيروت لبنان، ١٩٦٣م.

٣٢– الخريدة البهية في العقيدة الإسلامية، لأبي بركات أحمد الدرديري، إعداد: الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري، الناشر: مكتبة الإيمان الطبعة الأولى١٤٣١ه–٢٠١٠م.

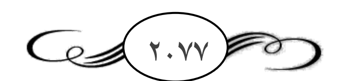
٣٣ – خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الله بن محمد المحبي، الناشر: طبعة دار صادر بيروت، ب. ت.

٣٤ – دراسات في المنطق القديم( القسم الثاني التصديقات)، تأليف: د/ حسن محرم الحويني، الناشر: مطبعة الرشوان، الطبعة الثالثة سنة ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م .

٣٥ – الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، الناشر: عمادة شؤون المكتبات – جامعة الملك سعود، الرياض، ب. ت.

٣٦ – دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، لمحمد بن علي بن عسكر الحسني الشفشاوني، تحقيق الدكتور: محمد حجي، الناشر: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ– ١٩٧٧م.

٣٧ – رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: مكتبة الإيمان للطباعة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٧م .



٣٨ - سير أعلام النبلاء، للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٣٩ - الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني،تحقيق: علي سامي النشار، وفيصل بدر عون، وسهير محمد مختار، الناشر: المعارف بالأسكندرية١٩٦٩م .

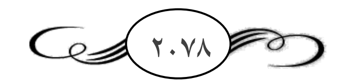
٤٠ - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية،لمحمد بن محمد ابن قاسم مخلوف، تعليق: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٤١ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: عبد القار الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، بيروت لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٤٢ - شرح الرشيدية، للشيخ عبد الرشيد الجونغوري الهندي على الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة، للسيد الشريف الجرجاني، مع تعليقات وشروح لفضيلة الأستاذ/ علي مصطفى الغرابي، الناشر: مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى سنة١٤٢٧ه-٢٠٠٦م .

٤٣ - شرح السنة، للبغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

٤٤ - شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى١٤٠٧ه-١٩٨٧م.



٤٥ – شرح المقاصد، للإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، سنة الطبع:١٤٣٤ه–٢٠١٣م.

٤٦ – شرح المواقف، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني –ومعه حاشيتا حسن جلبي الفناري وعبد الحكيم السيالكوتي–، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية سنة٢٠١٢م.

٤٧ – شرح أم البراهين، للسنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر، الناشر: مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى سنة (١٣٥١)هـ.

٤٨– الصحائف الإلهية، لشمس الدين السمرقندي محمد بن أشرف، تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف، الناشر: مكتبة الفلاح، الكويت/ ب.ت.

٤٩ – صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ – ١٩٩٣ .

٥٠– صحيح البخاري( الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ .

٥١– صحيح مسلم(المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ب. ت .

٥٢ – ضوابط الفكر، تأليف: د/ محمد ربيع محمد جوهري، الطبعة الخامسة، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.



٥٣ – طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي تاج الدينعبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية/ ب.ت.

٥٤ – طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

٥٥ – طبقات المفسرين، لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

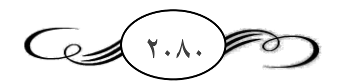
٥٦ – طبقات المفسرين،للأدنهوي أحمد بن محمد،تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٥٧ – العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، تحقيق: السيد يوسف أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ب. ت.

٥٨ – عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد وهو الشرح الكبير، للناظم الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني، تحقيق: عبد المنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، الناشر: دار النور المبين، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م .

٥٩ – عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى المسمى بشرح الكبرى، محمد بن يوسف ابن عمر السنوسي، الناشر: مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ب. ت .

٦٠ – غاية المرام في علم الكلام، للآمدي،تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩١- ١٩٧١ .



٦١ - فتح الوهاب بشرح الآداب، وهو شرح على رسالة الآداب في البحث والمناظرة، للإمام محمد بن أحمد السمرقندي، تأليف: شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق: د/ عرفه عبد الرحمن أحمد النادي، الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى سنة١٤٣٥ه-٢٠١٤م.

٦٢- قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق، تأليف: حسن محرم السيد الحويني، الناشر: دار الهدى للطباعة، سنة ١٤٠٦ه-١٩٨٦م.

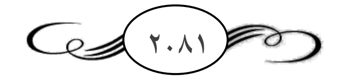
٦٣ -القول السديد في علم التوحيد، تأليف: الأستاذ الشيخ: محمود أبو دقيقة،تحقيق: عوض الله جاد حجازي، الناشر: الأزهر الشريف، الإدارة العامة لإحياء التراث، ب. ت .

٦٤ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي محمد علي بن القاضي محمد حامد الهندي، تحقيق الدكتور: علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون/ بدون تاريخ.

٦٥ - كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تأليف: إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، أبو الفداء، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .

٦٦ -لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، الطبعة الأولى/ المطبعة الشرفية، سنة ١٣٢٣هـ.

٦٧ - متن الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة مع شرحها المسمى بشرح الرشيدية للشيخ عبدالرشيد الجونغوري الهندي، تحقيق وتعليق الدكتور: علي مصطفى الغرابي، الناشر: مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.



٦٨ - مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، لأبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.

٦٩ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن -وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن -، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية. ب.ت.

٧٠ - المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن التيمي، تحقيق: د. طه جابر فياض، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٧١ - مدخل لدراسة أدب البحث والمناظرة، د/ سامي عفيفي حجازي، الناشر: دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى١٤١٦ه-١٩٩٦م.

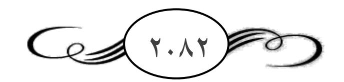
٧٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٧٣ - معالم أصول الدين، للإمام الرازي،وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ب.ت.

٧٤ - معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله الحموي، الناشر: دار صادر، بيروت لبنان، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.

٧٥ - معيار العلم، لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، سنة ١٩٦١م.

٧٦ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، قدم له وكتب حواشيه: الأستاذ نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية سنة ١٤٣٣ه-٢٠١٢م.



٧٧ – مقدمات علم الكلام، إعداد: الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع محمد جوهري، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٨م .

٧٨ – المقولات الواضحة، د/ يوسف علي يوسف، وسلمان عبد الفتاح، الناشر: دار الزيني للطبع والنشر، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩م .

٧٩ – الملل والنحل،للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، الناشر: دار المعرفة، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة سنة ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

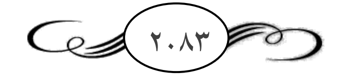
٨٠ – المنطق المظفر، للشيخ محمد رضا المظفر، الناشر: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، سنة١٤٢٧ه-٢٠٠٦م.

٨١ – المنهج السديد في شرح كفاية المريد، لأبي عبده محمد بن يوسف السنوسي، شرح للمنظومة المسماة بالجزائرية، لأحمد بن عبدالله الزواوي الجزائري، تحقيق: الأستاذ: مصطفى مرزوقي، الناشر: دار الهدى بالجزائر، د. ت.

٨٢– نشر الطوالع،للمرعشيساجقلي زاده محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد إدريس، الناشر: دار النور المبين، عمان الأردن، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ– ٢٠١١م.

٨٣ – نهاية الأقدام في علم الكلام، للإمام عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه: الفريد جيوم، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م.

٨٤ – نهاية العقول في دراية الأصول، تأليف: الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د/ سعيد عبد اللطيف فودة، الناشر: دار الذخائر بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م.



٨٥ – هداية المريد لجوهرة التوحيد، لبرهان الدين إبراهيم اللقاني، تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البيجاوي، الناشر: دار البصائر، الطبعة الأولى سنة١٤٣٠ه-٢٠٠٩م .

٨٦ – وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد،تحقيق الدكتور: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت لبنان، سنة ١٩٦٨م.

٨٧ – وقفات مع الشيخ الباجوري والجوهرة، تأليف الدكتور/محمد ربيع جوهري، الطبعة الثانية سنة ٢٠١٥م.





## فهرس الموضوعات


| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| **المقدمة** | ١٩٧٩ |
| **المبحث الأول**: **في إيمان المقلد بين الإمام الرازي والإمام السنوسي**. | ١٩٨٦ |
| المطلب الأول: إيمان المقلد عند الإمام الرازي. | ١٩٨٧ |
| الاكتفاء بالتقليد عند الإمام الرازي. | ١٩٨٧ |
| أدلة الإمام الرازي على صحة إيمان المقلد. | ١٩٨٨ |
| المطلب الثاني: إيمان المقلد عند الإمام السنوسي. | ١٩٩١ |
| العقائد القائمة على التقليد عقائد فاسدة عند الإمام السنوسي . | ١٩٩١ |
| المقلد لا يقدر على دفع الشبه، ويكون داخلا في عداد المنافقين. | ١٩٩٢ |
| بطلان إيمان المقلد والقول بكفره عند الإمام السنوسي . | ١٩٩٣ |
| إيمان المقلد لا ينفع صاحبه عند الموت، ولا ينجيه من فتنة القبر، وأنه مخلد في النار غير ناج في الآخرة . | ١٩٩٦ |
| الاستدلال على أن النظر واجب وجوب الأصول لا وجوب الفروع. | ١٩٩٩ |
| إبطال أدلّة الإمام الرازي القائل بصحة إيمان المقلد، والتشنيع عليه. | ٢٠٠٢ |
| تعقيب: | ٢٠١٦ |
| **المبحث الثاني**: **في صفات المعاني بين الإمام الفخر الرازي والإمام السنوسي**. | ٢٠٢٣ |
| المطلب الأول: صفات المعاني بين الإمكان والوجوب. | ٢٠٢٤ |
| إمكان الصفات عند الإمام الرازي. | ٢٠٢٤ |
| الذات فاعلة وقابله للصفات دون أن يلزم المحال عند الإمام الرازي. | ٢٠٢٨ |
| وجوب الصفات عند الإمام السنوسي. | ٢٠٢٩ |
| استحالة كون الذات فاعلة وقابلة للصفات عند الإمام السنوسي. | ٢٠٣٤ |
| تعقيب: | ٢٠٣٥ |
| المطلب الثاني: صفات المعاني بين الاعتبار في الذهن، والوجود في الخارج . | ٢٠٣٨ |
| صفات المعاني نسب وإضافات- أمور اعتبارية- لا وجود لها في الخارج عند الإمام الرازي. | ٢٠٣٩ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| تعقيب: | ٢٠٤٢ |
| المطلب الثالث: مغايرة الصفات للذات بين الإمامين. | ٢٠٤٣ |
| مغايرةالصفات للذات عند الإمام الرازي. | ٢٠٤٤ |
| عدم مغايرة الصفات للذات عند الإمام السنوسي. | ٢٠٤٤ |
| تعقيب: | ٢٠٤٦ |
| **المبحث الثالث**: **بقاء الأعراض بين الإمام الرازي والإمام السنوسي**. | ٢٠٤٩ |
| المطلب الأول: جواز بقاء الأعراض عند الإمام الرازي. | ٢٠٥٠ |
| المطلب الثاني: استحالة بقاء الأعراض عند الإمام السنوسي. | ٢٠٥٤ |
| تعقيب: | ٢٠٥٨ |
| **الخاتمة**<br>وفيها أهم النتائج: | ٢٠٦٨ |
| **فهرس المصادر والمراجع**. | ٢٠٧٣ |
| **فهرس الموضوعات**. | ٢٠٨٦ |